


ΕΥCΕΒΕΙΑ
ΜΟΥCΙΚΗ


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY





Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Berlin. und **D. H. Cremer,** Prof. in Greifswald.

Zweiter Jahrgang 1898.

Erstes Heft:

Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie.

Von Lic. theol. Moritz Lauterburg.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1898.

Der

Begriff des Charisma

und seine

Bedeutung für die praktische Theologie.

Von

Lic. theol. **Moritz Lauterburg,**
Pfarrer in Stettlen bei Bern.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1898.



Der vortreffliche Artikel „Geistesgaben“ von Cremer in der protestantischen Realencyklopädie, 2. Aufl. Band V, S. 10 ff., schließt mit der Bemerkung, die neuere Zeit habe Anfänge zu einer principiellen Erörterung über Wesen und Bedeutung des Charisma gebracht, welche dringend der Fortführung bedürfen; dort, wo man eine eingehendere Behandlung erwarten würde, in den Arbeiten zur praktischen Theologie, suche man dieselbe vergebens. Auch bei andern theologischen Schriftstellern begegnen wir gelegentlich dem Wunsche, daß die Lehre von den Charismen mehr als bis dahin gepflegt werden möchte. Nachdem dieselben früher als peculiare privilegium ecclesiae primitivae verstanden und erst seit wenigen Jahrzehnten unter genauerer Erwägung der biblischen Dokumente durch vieler Bemühung zu einem Begriffe von allgemeinerer Bedeutung erhoben worden sind, scheint gegenwärtig in ziemlich weiten Kreisen das Gefühl obzuwalten, daß dieser Begriff der Theologie und der Kirche wohl noch etwas mehr zu sagen hätte, als bisher geschehen ist.

Um so eher vielleicht dürfen die folgenden Zeilen den Gang in die Öffentlichkeit wagen, begleitet von der Hoffnung, daß die da und dort vorhandene Teilnahme für den Gegenstand einer freundlichen Aufnahme des Versuchs seiner Behandlung zu gute komme. Sie gehen nicht darauf aus, über einzelne merkwürdige Erscheinungsformen, wie die Glossolalie, auf deren Erörterung eine sehr respektable Summe von Kraft und Zeit schon verwendet worden ist, neues Licht zu verbreiten. Was sie anstreben, ist vielmehr, das Wesentliche und Bleibende in aller charismatischen Begabung hervorzuheben, auf den Reichtum der Beziehungen, in welche dieser Begriff hineingestellt ist, aufmerksam zu machen, ihn durch seine geschichtliche Entwicklung hindurch zu verfolgen und endlich, da er ja doch kraft seines natürlichen Verhältnisses zum Amtsbegriff vor allem die praktische Theologie angeht, seine Bedeutung für dieses engere theologische Gebiet zu erwägen.

Im Interesse der klaren Herausstellung des Begriffes beschränken wir uns in der Hauptsache auf den paulinischen Gedankenkreis, dem er entstammt, ohne jedoch zu verkennen, daß sich der Gegenstand auch auf einer weiteren Grundlage, namentlich mit Heranziehung der Reden Jesu, behandeln ließe. Durch diese Beschränkung glauben wir unter anderm leichter der naheliegenden Gefahr vorzubeugen, die wesentliche Beziehung auf das Leben der christlichen Gemeinde aus den Augen zu lassen. Daß nämlich jede Anwendung unseres Begriffes, die sich von diesem Boden entfernt, nur eine mißbräuchliche heißen kann, wird wohl allgemeine Zustimmung finden. Dagegen müssen natürlich die Ansichten darüber geteilt sein, inwieweit er innerhalb der genannten Grenze nun auch für unsere Zeit Bedeutung erhalten soll. Die Frage läßt sich vernehmen, ob den Worten des Apostels ein mehr als geschichtlicher Wert für uns zukomme. Wenn wir Paulus als in einer Illusion über vermeintliches Hineinragen höherer geistlicher Kräfte in diese Welt befangen betrachten würden, so müßte uns eine im Ernst unternommene Benutzung seiner Charismenlehre zur Deutung gegenwärtiger Zustände und Bedürfnisse entweder als gleichwertige Illusion oder aber als falsch vermittelnde Abschwächung und Modernisierung urchristlicher Denkweise erscheinen. Glauben wir dagegen, daß die christliche Gemeinde auf Erden nicht allein in ihrer gesunden Lebensbewegung, sondern schon in ihrer Existenz noch immer wesentlich in derselben Weise, wie Paulus es meint und ausspricht, auf die Realität des durch den Glauben an Christum sich den Menschen mitteilenden Gottesgeistes angewiesen ist, so gewinnt jedes Moment des gemeindlichen Mit- und Füreinanderlebens erhöhte Bedeutung im Lichte der paulinischen Charismenlehre und jede bezügliche Aussage des Apostels ein stetsfort aktuelles Interesse. Auch dann freilich werden in manchen, auch in wichtigen Punkten die Anschauungen auseinandergehen. Aber dieses Einverständnis sollte unter jener Voraussetzung doch schließlich erzielt werden können, daß der Begriff des Charisma kein ärmlicher und unfruchtbarer ist und daß, wenn wir ihn speciell mit der Frage, wer in ein kirchliches Amt hineingehöre, in Rapport setzen, damit weder überspannten noch selbstverständlichen Gedankengängen Vorschub geleistet wird.

Vor einer möglichen Mißdeutung will zum voraus die Anwendung, die von dem gewonnenen Resultat auf die Grundlegung

der praktisch-theologischen Wissenschaft gemacht werden soll, geschützt sein. Jeder auf diesem Gebiet Bewanderte weiß, daß hier bei weitem noch nicht alle Fragen definitiv bereinigt sind. Es kann jedoch nur den erprobten Führern zustehen, in dieser Hinsicht der Gesamtheit neue Bahnen weisen zu wollen. Wenn nun der vorliegende Versuch jene fundamentale Aufgabe ebenfalls in den Kreis der Betrachtung zieht und von seinem Standpunkte aus zu lösen unternimmt, so kann und soll das mithin nur den Sinn haben, daß auch, wer in eine Arbeit erst einzutreten gedenkt, von Anfang an das Recht haben muß, mit seinen eigenen Augen das Arbeitsfeld zu überschauen und den besten Angriffspunkt zu wählen. Sollte er nachher einsehen lernen, daß seine Augen ihn getäuscht haben, so wird er, ohne durch die gemachte Erfahrung ärmer geworden zu sein, in die Arbeitslinie anderer sich zurückziehen können.

Unsere Untersuchung zerfällt naturgemäß in drei Teile. Im ersten soll der Begriff des Charisma im Anschluß an Paulus in seine einzelnen Momente zerlegt und zu klarer Anschauung gebracht werden. Der zweite Teil hat den Spuren des Begriffs zuerst abgesehen vom kirchlichen Amte, dann innerhalb der Amtslehre und schließlich auch in einigen neben dem geistlichen Amte herlaufenden Erscheinungen der Neuzeit geschichtlich nachzugehen. Dem dritten Teile verbleibt endlich die Aufgabe, den Ertrag der Untersuchung für die praktische Theologie sowohl in mehr praktischer als in mehr wissenschaftlicher Beziehung möglichst kurz zusammenzufassen.

I. Entwicklung des Begriffes Charisma im Anschluß an Paulus.

Etymologische Bildung des Wortes. — Das durch Christus der Menschheit zu teil gewordene Charisma (Röm. 5, 15; 6, 23). — Die Charismen in Röm. 1, 11; 1. Kor. 7, 7; 2. Kor. 1, 11; Röm. 11, 29.

Die Charismen im specifischen Sinne, 1. Kor. 12 und Röm. 12. — Das Verhältnis zur χάρις. — Der einheitliche Zweck in der Erbauung der Gemeinde. — Der Ursprung in der geistigen Glaubensgemeinschaft und die praktische Art der Charismen. — Die Frage nach einer mystischen Bedeutung der Charismen. — Die einzelnen von Paulus genannten Charismen auf ihren gemeindlichen Zweck geprüft. — Was irgend der Gemeinde dient, beruht auf charismatischer Ausrüstung. — Ist die charismatische Begabung etwas Allgemeines auf dem Boden der Gemeinde? — Der transscendente Ursprung und das Verhältnis zum νοῦς. — Das Verhältnis zur natürlichen Begabung. — Mannigfaltigkeit und Wertverschiedenheit der Charismen. — Erörterung des Verhältnisses von χάρισμα und καρπὸς τοῦ πνεύματος. — Definition des Charisma. — Fortgehend aktuelle Bedeutung der Charismen für die Kirche.

Wesen und Begriff des Charisma können nur durch Zurückgehen auf die paulinischen Briefe in authentischer Weise erschlossen werden. Zwar wird man mit Cremer a. a. O. S. 11 auf die Annahme, daß überhaupt erst Paulus den Ausdruck χάρισμα gebildet habe, verzichten müssen. Aber so viel ist gewiß, daß das Wort durch den Gebrauch, den der große Heidenapostel davon macht, diejenige specifische Bedeutung erhalten hat, die auf dem Boden der christlichen Gemeinde normative Geltung beanspruchen darf. An teils verflachenden, teils ins Wunderbare überspannenden Mißdeutungen des Begriffs hat es bis in die neueste Zeit hinein nicht gefehlt; doch nicht deshalb, weil man je über Paulus hinauszugehen oder ihn zu korrigieren beabsichtigt hätte, sondern nur weil man, bald rationalistisch verallgemeinernd, bald wieder

durch einzelne auffälligere Erscheinungen geblendet, der principiellen Bedeutung der Aussagen des Paulus nicht gerecht zu werden vermochte.

Für den Sinn des χάρισμα ergiebt sich nichts aus der dem Apostel eigenen und sehr geläufigen Bedeutung von χαρίζεσθαι: verzeihen, vergeben. Diese ist dem Verbum erst im Zusammenhange mit der durch das Christentum eigentümlich bestimmten und begrenzten Fassung des Begriffs χάρις zugekommen. Auf sein grammatikalisches Derivat χάρισμα wirkte es nur mit seiner allgemeinern Bedeutung „schenken" bestimmend ein; im übrigen aber hat dieses nun selber wieder hinsichtlich seines genauern Inhalts die χάρις zum geistigen Stammworte.

Am stärksten tritt die direkte Beziehung zur χάρις in der Stelle zu Tage, wo vom χάρισμα im weitesten und absolutesten Sinne, von demjenigen, das an der Person Christi haftet, wie das παράπτωμα an der Person Adams, die Rede ist, in Röm. 5, 15. Daß es sich da um einen besondern Inhalt jenes Ausdruckes handelt, kann keinem Zweifel unterliegen. Dennoch wäre es, zumal bei dem sparsamen Gebrauche, den Paulus von dem Worte macht, sonderbar, wenn die konstitutiven Momente des Begriffs hier völlig verschieden von den andern Stellen sich bestimmten. Es wird darum nicht verwehrt sein, wenn von den Charismen in Korinth oder anderswo gehandelt werden soll, das donativum Christi zur begrifflichen Vergleichung, ja als Ausgangspunkt der ganzen Erörterung heranzuziehen. Dasselbe wird in der zweiten Vershälfte erläutert und setzt sich hiernach zusammen aus der χάρις τοῦ θεοῦ und der δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ. In dem Christo zugehörigen Charisma ist also objektiv vorausgesetzt die göttliche Gnade, welche sich hier in vollstem Maße offenbart, indem sie subjektiv dem einen Menschen Jesus zugewendet und zu eigen worden ist. Die χάρις Ἰησοῦ soll ohne Zweifel keine andere sein als die χάρις τοῦ θεοῦ. Dadurch, daß er wie kein anderer dem Wohlgefallen Gottes unterstellt (vgl. Luk. 2, 52; Mark. 1, 11) und mithin auch befähigt war, in eigenartiger Weise die göttliche Gnade von sich ausgehen und ausstrahlen zu lassen (vgl. Joh. 1, 17), dadurch eben erwies er sich als der Χριστός, als welcher er in der Stelle nachdrücklich bezeichnet ist. Die Ausrüstung zum Messias-, näher zum Erlöserberufe ist als die wesentliche Zweckbestimmung seiner

Gnadenbegabung anzusehen. Darum kann weiter von einer *δωρεά* geredet werden, welche in dem Charisma Christi unmittelbar enthalten ist, von einer Gabe, welche in demselben und vermittelst desselben auf die Menschheit (*εἰς τοὺς πολλούς*) gekommen ist. Die *χάρις τοῦ θεοῦ* ist nicht nur der objektive Grund und Quell für die in Christus offenbar gewordene Gnadenerscheinung, sondern indem sie sich in dieser Thatsache aktualisiert, ist sie von Anfang an im allgemeinsten Umfange gnädiges Verhalten Gottes gegenüber der ganzen Menschheit (*ἐπερίσσευσεν εἰς τοὺς πολλοίς*). In Christus wird die *χάρις* offenbar; indem sie zugleich durch ihn und von ihm aus sich wirksam erweist, wird sie zum *χάρισμα* (vgl. *δώρημα* V. 16). Was aber die von ihm ausgehende Gnadenwirkung für die Empfänger in sich schließt, giebt Röm. 6, 23 als *ζωὴ αἰώνιος* an. Diese umfassende Bedeutung macht die in Christus dargebotene Gnadengabe zum *χάρισμα κατ' ἐξοχήν*; sie entspricht dem, daß sein ganzes Leben, sein ganzes Werk eine Ausstrahlung der Gnade war.

Schon hier zeigt sich, daß das Charisma einen sozusagen transitiven Charakter hat. Sein Grund und sein Inhalt ist die Gnade Gottes, welche einen einzelnen also zu ihrem Organe macht, daß er andern die göttliche Gabe vermittelt.

Bevor wir uns von da weg zu den in 1. Kor. 12—14 und Röm. 12 beschriebenen Erscheinungen wenden, werfen wir im Vorbeigehen noch einen kurzen Blick auf die übrigen Stellen bei Paulus, wo ein *χάρισμα* vorkommt: Röm. 1, 11; 11, 29; 1. Kor. 7, 7; 2. Kor. 1, 11.[1])

Der Apostel wünscht den Christen in Rom etwas von geistlicher Gabe mitzuteilen zu ihrer Befestigung im Glauben, Röm. 1, 11. Er ist Organ, Träger und Verwalter derselben göttlichen Gnade, die in absoluter Weise in Christus erschienen ist. Auch sonst rühmt er die durch ihn wirksame Gnade Gottes, welche anderen zum Empfang geistlicher Gaben verhilft, 1. Kor. 3, 10; 15, 10; 2. Kor. 1, 12. 15; Gal. 2, 9; Röm. 1, 5; 12, 3; 15, 15; Eph. 3, 2. 7. 8.

Auf ein sehr specielles Gebiet ist 1. Kor. 7, 7 der Begriff des Charisma bezogen. Doch kann gewiß nach der Meinung des

---

[1]) Die Stellen in den Pastoralbriefen dagegen (1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6) können erst später, wenn es sich um das Verhältnis zwischen Charisma und Amt handelt, berücksichtigt werden.

Paulus weder bei dem Leben in noch außer der Ehe von vornherein von einer Gnadengabe gesprochen werden, sondern nur dann, wenn die χάρις zu diesem oder jenem Stand einen Menschen heiligend bestimmt. Und das Endziel, worauf es dabei abgesehen ist, ist weniger das geistliche Wohl des betreffenden Menschen als seine Zurüstung zur individuellen Arbeit an den gemeinsamen Aufgaben des Gottesreichs.

In 2. Kor. 1, 11 steht χάρισμα insofern abweichend von dem sonst überall konstatierten Sprachgebrauche, als es nicht so unmittelbar an der Person selbst haftet. Paulus bezeichnet nicht sich selbst, sondern seine bedrängte Lage als Objekt, worauf die göttliche Gnade sich gerichtet hat. Darum ist hier das Charisma ein χάρισμα εἰς Παῦλον (εἰς ἡμᾶς), mit Bezug auf ihn. Charakteristisch ist indessen auch hier, daß die Gnadenwirkung, die Befreiung des Apostels aus der Trübsal, dazu dienen soll, daß die göttliche χάρις auch fernerhin, wie bisher (V. 12), vermittelst der wieder ermöglichten Thätigkeit des Apostels sich an den Korinthern wirksam erweisen kann; weshalb denn auch Paulus, ohne sich dem Verdacht persönlicher Eitelkeit auszusetzen, den Dank gegen Gott für das erwähnte Gnadengeschenk, wie schon das Gebet dafür, bei „vielen" voraussetzt.

Auf alttestamentlichen Boden versetzt uns Röm. 11, 29. Die Juden sind ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας· ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ. Die χαρίσματα sind alles das, was durch die Gnadenausrüstung der Patriarchen auf das ganze Volk als nationales Gut göttlichen Segens übergegangen ist.

So mannigfach, trotz der wiederkehrenden Anklänge, die zu Grunde liegenden Beziehungen in den soeben vorgeführten Stellen sind, so einheitlich gestaltet sich jetzt das Bild derjenigen Phänomene, von welchen Paulus 1. Kor. 12 und 14, Röm. 12, wahrscheinlich auch 1. Kor. 1, 7 und Gal. 3, 5, schreibt und für welche der Ausdruck Charisma zum terminus technicus geworden ist. Wir schicken uns an, dieses Bild Zug um Zug zu entwerfen.

Die besondern Erscheinungen, die Paulus in 1. Kor. 12, 8—10. 28 und Röm. 12, 6—8 aufzählt und für die er den einheitlichen Namen χάρισμα gebraucht (1. Kor. 12, 4. 9. 28. 30. 31; Röm. 12, 6), haben vorerst wie das Charisma Christi ihre Quelle in der χάρις. Dies geht aus ihrer Namensbezeichnung hervor und wird nebstdem ausdrücklich hervorgehoben in der

Stelle Röm. 12, 6: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα. Die göttliche Gnade ist hier wie allerwärts der Ausdruck des freien, unverdienten Wohlwollens gegen die Menschen. Aber weiterhin erscheint sie in der vorliegenden Stelle nicht in der specifischen Bedeutung als Princip der Rechtfertigung, nicht als eine für alle Erwählten gleiche und Gleiches wirkende, sondern vielmehr als eine den Gläubigen mitgeteilte, in individuelle Besonderungen eingehende Kraft, welche gerade eine Verschiedenheit zwischen den einzelnen begründet. Wenn sonst die Gnade, sofern sie allen zur Erlangung der wahren Gerechtigkeit gleicherweise notwendig ist, jeglichen Unterschied unter den Menschen aufhebt (Röm. 3, 23 f.), so ist sie es dagegen wiederum, welche als Princip der Geistesgaben die mannigfaltigsten Unterschiede unter den christlichen Gemeindegliedern schafft. Die mancherlei Gaben, welche unter die einzelnen verteilt werden (διαιροῦν 1. Kor. 12, 11; διαιρέσεις 12, 4 ff.), stellen eine sehr bunte Reihe dar; sie äußern sich teils im Wort, teils in der That, fallen bald mehr unter die ethische Kategorie des darstellenden, bald unter diejenige des wirksamen Handelns, oder beziehen sich in psychologischer Hinsicht, wie Godet geltend macht, teils auf die Intelligenz, teils auf das Willensvermögen, teils auf das Gefühlsleben. Paulus selbst, der in „freier Enumeration" (Meyer-Heinrici) diejenigen Gaben anführt, welche nach seiner Erfahrung und dem aktuellen Bedürfnisse der Adressaten hervortraten, unterscheidet sie — 1. Kor. 12, 31; 14 passim — nach der Stärke der ihnen innewohnenden Bedeutung in größere und kleinere.

Nach dieser Bedeutung und Abzweckung der Charismen fragen wir nun zunächst. Was sie gegen außen, d. h. gegenüber den andern Erscheinungen des christlichen Lebens, am meisten charakterisiert und ihnen den bestimmten Platz anweist, ist nicht ihr Ursprung, auch nicht die Art, wie sie in die Erscheinung treten, sondern ihr Zusammenhang mit dem Leben und der Erbauung der Gemeinde. Die χάρις, der sie entstammen, hat einen weit über sie hinausgehenden Bereich; sie ist bei Paulus überhaupt das wirksame göttliche Princip, welches die neue Zeit, seit es in Christus zum ersten Male erschienen ist, beherrscht (Röm. 5, 21). Der Geist, der sich in ihnen kundgiebt, übt seine Wirkungen ebenfalls, soweit das christliche Leben der einzelnen und der Gesamtheit

reicht. Dagegen haben die Charismen ihre besondere Eigentümlichkeit in dem ihnen geordneten Zwecke, die Erbauung der Gemeinde zu fördern.

Die Beziehung auf das Leben der Gemeinde ist dem Charisma wesentlich. Losgelöst davon würde es aufhören, Charisma zu sein. Die Gemeinde ist der Leib Christi, ein organisches Ganzes, das seine Einheit in dem von dem erhöhten Christus überkommenen Geiste hat. Die mancherlei Gaben sind den den einzelnen Gliedern zugeteilten Funktionen vergleichbar, welche, so verschieden sie auch der Erscheinung und Bedeutung nach unter sich sein mögen, doch alle sich gegenseitig fordern und ergänzen, 1. Kor. 12, 12 ff.; Röm. 12, 5. Jene φανερώσεις τοῦ πνεύματος (1. Kor. 12, 7), in welchen der die Gesamtheit der Getauften (12, 13) beseelende Geist konkrete Erscheinungsformen annimmt, sind also nichts anderes als die Lebensbethätigungen der Gemeinde als solcher.[1]) Keinesfalls reichen sie über die Grenzen des Gemeinbekenntnisses hinaus, wie indirekt aus 1. Kor. 12, 3[a] hervorgeht; während die zweite Vershälfte ebendaselbst den Schluß erlaubt, daß innerhalb der Gemeinde auch wieder jede Äußerung des gemeindlichen Lebens, jede direkte Bezeugung der κυριότης Jesu gegenüber andern in Wort oder That, πνευματικῶς, das ist charismatisch zu verstehen ist.

Hier drängt sich die Frage auf, in welchem Sinne denn die ἐκκλησία, die wir als Schauplatz der Charismen erkennen müssen, zu nehmen sei. Vielfach wird immer noch, mit stärkerer Hinneigung zur Berücksichtigung des klassischen und nachklassischen Sprachgebrauchs, angenommen, die ἐκκλησία bei Paulus sei zunächst und ursprünglich, analog der politischen Volksversammlung der Griechen, die an einem bestimmten Ort versammelte oder wenigstens zusammenwohnende Einzelgemeinde;[2]) erst sekundär sei

---

[1]) E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats (1896), S. 119: „Dieselben (die Charismen) sind ihm (Paulus) die Form, in welcher die Gemeinde ihr religiöses Leben bethätigt und sich selbst auferbaut."

[2]) Am schroffsten stellt diesen Standpunkt Krauß dar, welcher (Das prot. Dogma von der unsichtbaren Kirche, S. 134 f.) die ἐκκλησία geradezu an sämtlichen Stellen von der Ortsgemeinde verstehen will. — Dem gegenüber hat Sohm in seinem Kirchenrecht I, S. 18 ff. gerade umgekehrt geltend gemacht, der Ausdruck bezeichne im ganzen Neuen Testament überall das neutestamentliche Volk Israel, die gesamte Christenheit, und sei mit dem

durch Reflexion über das die Einzelgemeinden Verbindende der Begriff der ἐκκλησία zum σῶμα Χριστοῦ dogmatisiert und auf die Höhe der Betrachtung, wie sie im Kolosser- und Epheserbrief vorliegt, emporgehoben worden. Es ist klar, daß ein solcher Fortschritt von einer empirisch-socialen zu einer ideal-dogmatischen Idee, von der äußerlich konstituierten Einzelgemeinde zu der mit Christus in engstem Lebensverhältnis stehenden Gesamtgemeinde, nicht bloß eine Weiterentwicklung, sondern eine eigentliche Veränderung des Begriffs, ein Verlassen des ersten Standpunktes bedeuten würde. Gehen wir dagegen von ἐκκλησία im Sinne des neutestamentlichen Bundesvolkes (קָהָל) aus, wobei der Ausdruck von Anfang an auf die göttliche κλῆσις Bezug hat, also religiös bedingt ist, so erhalten wir einen einheitlich durchgebildeten paulinischen Gemeindebegriff. Denn von denjenigen Stellen aus, wo Paulus ganz offenbar die gesamte Christenheit im Auge hat (1. Kor. 10, 32; 12, 28; 15, 9; Gal. 1, 13), gelangen wir mit geringer Mühe dazu, zu begreifen, wie er auch eine an einem bestimmten Ort ansässige Christenschar mit dem nämlichen Ausdruck benennen konnte; das Konstitutive des Begriffs, der gemeinsame Anteil am christlichen Heile und die Spürbarkeit des Geistes Christi, war auch in der Ortsgemeinde gegeben.[1]) Das unmittelbare Nebeneinander der örtlichen und der allgemeinen, dogmatischen Vorstellung hat bei dieser Herleitung nichts Stoßendes, da die empirische Gemeinde in ihrer Existenz ganz auf die Realitäten der geistigen Glaubensgemeinschaft angewiesen ist.

Wenden wir uns wieder dem Gebiete der Charismen zu, so ist gerade hier deutlicher als irgendwo sonst, daß zwar die grundlegende Anschauung des Apostels von der Gemeinde ganz und gar auf dem Glaubensgebiete liegt und geistlicher Art ist, daß er aber die sich aus derselben ergebenden Grundsätze mit klarstem Blick in

---

Reiche Gottes identisch. Wo Christus ist mit seiner Kraft und seinen Verheißungen, da sei die Gemeinde; und irgend eine Ortsgemeinde sei so gut wie jede Hausgemeinde und sonstige Christenversammlung lediglich als eine der unzähligen Erscheinungsformen oder auf und nieder steigenden Wellen der einen, in sich ungeteilten ἐκκλησία Χριστοῦ zu betrachten.

[1]) Wenn aber Paulus z. B. die korinthische Gemeinde als ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ bezeichnet, so ist es weiterhin nur natürlich, daß er sich, wo mehrere Einzelgemeinden in Rede stehen, auch des Plurals αἱ ἐκκλησίαι bedient und bedienen muß.

die Bedürfnisse der konkreten Wirklichkeit auf das Leben der einzelnen, empirischen Gemeinde anwendet, und dies mit solcher Sicherheit, daß ihm auch kein Gedanke kommt, als ob, was von der großen ἐκκλησία gilt, nicht auch für die korinthische seine Bedeutung hätte, oder als ob, was diese für ihre konkreten Zwecke bedürfte, sich nicht aus den Mitteln jener ergäbe.[1]) Da er den Korinthern auf ihre Anfrage über die rechte Wertschätzung und den Gebrauch der Charismen Auskunft geben will, stellt er ihnen Kap. 12 die große, in Christus gegründete Geistesgemeinschaft vor, aus deren fruchtbarem Schoße alle jene eigentümlichen Fähigkeiten und Thätigkeiten hervorgehen. Der Geist, der nach freiem Wohlgefallen die Gaben austeilt, ist nicht der korinthische Gemeindegeist, sondern der Geist Christi, der überall sein Wesen hat, wo Christus als Herr geglaubt und bekannt wird. Der Gesamtgemeinde gehören die Träger der Charismen und diese selbst an; 12, 28. Jeder hat als ein Glied am einen Leibe Christi zu dienen. Aber von hier aus geht dann Paulus Kap. 14 in die aktuellen Verhältnisse der Leser seines Briefs ein und zeigt, wie der Dienst der Gliedschaft am Leibe Christi mit dem Dienst an der örtlich um das Wort gescharten Gemeinde zusammenfällt. Trotz ihres transscendenten Ursprungs haben die Charismen eine durchaus praktische Art an sich. In dem Kreise, worin sie gerade zur Erscheinung kommen, haben sie dem nächstliegenden Bedürfnisse dienstbar zu werden, ohne geistliche Überhebung (φυσίωσις 1. Kor. 13, 4) auf die faktischen Verhältnisse, scheinen sie kleinlich oder nicht, Rücksicht zu nehmen (vgl. z. B. 1. Kor. 14, 30 f.) und in allen Dingen das eine Ziel, das Paulus nicht müde wird, ihnen vorzuhalten, ins Auge zu fassen, das geistliche Wohl der Gesamtheit, die Erbauung der Gemeinde im ganzen und in ihren einzelnen Gliedern (1. Kor. 12, 7; 14, 4. 5. 12. 26).

Allerdings läßt sich, wenn man will, aus den Andeutungen des Paulus nicht nur der Ursprung, sondern auch die Zwecksetzung der Charismen in einem übersinnlichen, ja mystischen Elemente nachweisen. Ist nämlich die Gemeinde der Leib Christi, so lebt sie auch das Leben Christi. Die Charismen, in denen die Ge-

---

[1]) Auch Weizsäcker, Ap. Zeitalter (1886), S. 606, lehrt, daß nicht die Kirche aus der einzelnen Gemeinde herausgewachsen, sondern daß gerade das Ganze, die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, das erste ist.

meinde ihr eigentümliches Leben bethätigt, sind also nicht bloß Aufträge des Herrn, dessen Diener jeder Mitarbeiter in der Gemeinde ist (1. Kor. 3, 5), sondern dürfen vielleicht sogar als Explizierung der in Christus selbst erschienenen Gnadengabe aufgefaßt werden. Es ist sicher nicht ohne Bedeutung, daß 1. Kor. 1, 7 an das Vorhandensein jeglicher Gabe in der Gemeinde gleich die Erwartung der Offenbarung des Herrn Jesu Christi angereiht ist.[1]) Darf daraus nicht der Gedanke entnommen werden, daß die Gemeinde sich auf das Ziel hin entwickelt, Christum endlich ganz und vollständig darzustellen, daß sie durch allmähliche Entfaltung der in ihr vorhandenen *χαρίσματα* hinangelangen soll zum Vollbesitz des einen *χάρισμα* Christi, auf welches schon in V. 4 (vgl. Röm. 5, 15) hingewiesen ist? Solche Folgerungen zu ziehen, kann nicht von vornherein verwehrt sein, da sie in der Linie des Bildes vom Leibe Christi liegen. Sie werden vorwiegend da Anklang finden, wo die Schleiermachersche Denkweise die Anschauung bestimmt. In seinem Referat über Schleiermachers Theologie, prot. Realencykl., 2. Aufl. Band XIII, S. 552, sagt Gaß, in völliger Übereinstimmung mit Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl., § 125: „Die von diesem (d. h. dem heil. Geist) erfüllte Kirche ist das Abbild des Erlösers, zu welchem jeder einzelne einen ergänzenden Zug und Beitrag zu liefern hat."[2]) Immerhin wird man sich vor pantheistischen, bezw. panchristischen Ausdeutungen der Lehre des Paulus, welche da beginnen würden, wo

---

[1]) Die *χαρίσματα* dieser Stelle verstehe ich mit den meisten ältern und manchen neuern Auslegern genau im Sinne von Kap. 12. Wollte man sie hier in einem weitern Sinne als „geistige Segnungen des Christentums überhaupt" (Meyer) verstehen, so bliebe Paulus für seine Korinther nichts mehr zu wünschen. Holsten, Das Evang. des Paulus, S. 257 f. zeigt aber trefflich, daß gerade die folgende Anwünschung sittlicher Festigung (V. 8) leise durchklingen lasse, daß nur auf dem beschränkteren Gebiete des eigentlich charismatischen, nicht aber auch auf dem des sittlichen Lebens der Reichtum der Gemeinde sich offenbare.

[2]) Vgl. Schleiermachers Vorlesungen über praktische Theologie (1850), S. 57, wo die christliche Kirche als die Gesamtheit derer bezeichnet wird, welche in ihrem gemeinsamen Leben dem Urbild Christi sich annähern wollen. Übrigens hat Schleiermacher, wie wir später sehen werden, den echt paulinischen Begriff des Charisma nicht ins Auge gefaßt. — Hase, Kirchengeschichte 9. Aufl. § 2: „Die Kirche ist ein stetes Werden, d. h. ein Streben darnach, der in der Menschheit fortlebende Christus zu sein, oder sein Leben immer vollkommener und im weitern Kreise darzustellen."

man sich die Erreichung jenes Endzieles nach der Weise eines Naturprozesses vorstellte und die Bedingtheit der relativen Annäherung zum Ziele durch die freiwirkenden ethischen Faktoren außer acht ließe, wohl zu hüten haben. Und jedenfalls wird man nie vergessen dürfen, daß das, worauf es dem Apostel am meisten ankommt, keineswegs eine mystische Theorie über die Charismen und die Art ihres Zusammenhangs mit dem erhöhten Christus ist. Bei seiner ganzen bezüglichen Auseinandersetzung im ersten Korintherbrief leitet ihn die Rücksicht auf das praktische Bedürfnis der bestimmten Gemeinde. Nach diesem Gesichtspunkt sind alle Vorschriften, die er giebt, normiert. *Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* — das ist die Richtschnur für die Bethätigung aller Charismen und für die Beurteilung ihres Wertes. Und die *οἰκοδομή*, die 1. Kor. 14, 3 mit der *παράκλησις* und der *παραμυθία* zusammengestellt ist und in diesen beiden wohl ihre hauptsächlichsten Förderungsmittel hat, ist zwar bei Paulus niemals in dem verdünnten Begriffe, den eine spätere religiöse Phraseologie dem Worte gegeben hat, zu denken, hat aber auch nicht eine über dem Empirischen hinausliegende, rein geistliche Bedeutung, sondern wurzelt in der Anschauung von der bestehenden Gemeinde als einer noch unvollkommenen, der weitern Entwicklung fähigen, aber auch bedürftigen Korporation.

So hat sich uns gezeigt, daß zwar der Ursprung der Charismen über die Sichtbarkeit hinaus in das überweltliche Gebiet des Glaubens weist, daß aber der Zweck, in dessen Erfüllung sie sich zu vollenden haben, ausgesprochenermaßen in dem Dienst an der da und dort in die Erscheinung tretenden Gemeinde ihnen gesetzt ist.

Ebendas bestätigt sich, wenn wir die einzelnen Charismen, die Paulus nennt, der Reihe nach am Geiste vorüberziehen lassen. Nichts, was einer „an und für sich" hat, kann ein Charisma heißen. Erst der transitive Charakter, die Ausrüstung zur Einwirkung auf andere Gemeindeglieder, vollendet den Begriff. Die Inhaber von Gnadengaben sind genau so, wie es später der erste Petrusbrief (4, 10) ausdrückt, von Anfang an auch bei Paulus gedacht, als *οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*, als solche, die anderen zu Nutz und Frommen von oben her mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet und daher verpflichtet sind, zu dienen mit dem, was sie empfangen haben. Die *σοφία* und die *γνῶσις*, so

schätzbar sie sein mögen, haben für sich allein noch kein Anrecht auf den Ehrennamen eines Charisma, sondern nur der λόγος σοφίας und der λόγος γνώσεως; zum innern Reichtum muß das Vermögen kommen, den andern davon weiterzugeben. Die πίστις ist in diesem Zusammenhange auch nicht ein bloß Innerliches, nicht das Ergreifen der rechtfertigenden Gnade Gottes, sondern eine besonders stark in allen Dingen hervortretende Zuversicht, die etwas nach außen hin wirkt (vgl. 1. Kor. 13, 2), also daß die ganze Erscheinung des damit Ausgerüsteten für andere ein Ansporn ist, indem seine Rede sich kennzeichnet durch ein mutvolles, freudiges Zeugnis (2. Kor. 4, 13 ff.), von religiöser Überzeugung getragen und sie wirkend, und seine That durch ihre unverdrossene Energie auch bei andern die Gewißheit stärkt, daß dem Arbeiter an Gottes Werk das Erreichen der gottgewollten Ziele nicht fehlen könne.[1]) Wenn weiter gefragt wird, was für ein Zusammenhang denn zwischen den Krankenheilungen (χαρίσματα ἰαμάτων) und dem Leben der christlichen Gemeinde angenommen werden könne, so ist vorerst zur Erklärung die eigenartige Stellung, in der sich die urchristliche Gemeinde befand, herbeizuziehen. Abgesondert wie sie mitten in der heidnischen Welt dastand, war in der Substanz ihres Gemeindelebens alles das unausgeschieden enthalten, was sich hernach, da dem Christentum die gesamten Weltverhältnisse dienstbar wurden und aus den Christengemeinden der christliche Kulturstaat hervorging, auf den verschiedenen Gebieten des Volkslebens als Frucht der christlichen Principien auswirken sollte. Die Heilkunde war freilich schon der vorchristlichen Welt nichts Unbekanntes. Allein noch für Galen, ihren mächtigen Förderer (geb. 131 n. Chr.), dienten die verwundeten Opfer der Gladiatorenspiele als wissenschaftliches Material. Die heidnischen Ärzte waren zur Hülfe eigentlich nur für die Reichen da. Die richtige Auffassung der Krankenpflege als eines Gebotes der freien Nächstenliebe und der Heilighaltung jedes Menschen-

[1]) Wesentlich anderer Art ist die πίστις in Röm. 12, 3, wo Paulus im Hinblick auf die Charismen von einem durch Gott zugeteilten μέτρον πίστεως spricht. Hier bezeichnet der Glaube ganz allgemein den christlichen Glaubensstand, und das ungleiche, von Gott abhängige Maß ist die besondere Thätigkeitsform, für welche jeder in dieser seiner Eigenschaft als gläubiges Gemeindeglied tüchtig gemacht worden ist. Vgl. Godet, Kommentar zum Römerbrief.

lebens lehrte erst das Christentum, und zwar gleich in seinen ersten Gemeinschaftsbildungen. Was hier an medizinischen Kenntnissen und Fertigkeiten noch abging, ersetzte die Kraft des Geistes, der alle als Brüder nicht nur zur Sympathie (1. Kor. 12, 26), sondern zuweilen selbst zu wunderbarer Hülfeleistung durch geistige Einwirkung miteinander verband. So gilt es schon von der ältesten Zeit der christlichen Kirche, wenigstens für Gemeinden wie Korinth, was Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, 2. Aufl., S. 110, schreibt, daß „die Krankenpflege Gemeindesache wird.“ Als Gemeindesache mußte jede vorgekommene charismatische Heilung empfunden werden, weil man fühlte, daß sie nur im Element des alle verbindenden, in der Gesamtgemeinde waltenden Geistes möglich war, und weil der gemeinsame Glaube und die gemeinsame Liebe von daher jedesmal neuen Zuwachs erhalten konnten. Das nämliche trifft natürlich auch bei den Dämonenaustreibungen (ἐνεργήματα δυνάμεων) zu.[1] Daß sodann die προφητεία, diese vielseitige Gabe, der Paulus in 1. Kor. 14 eine so hohe Stellung zuweist, ihre Aufgabe in der Erbauung der Gemeinde hat, wird von ihm selbst nachdrücklich betont (V. 3. 4. 5. 12) und bedarf keines weitern Nachweises. Und wenn die προφητεία vorzugsweise produktiv wirkt, indem sie den vollen Reichtum der in Gegenwart und Zukunft sich auswirkenden Heilsratschlüsse Gottes vor dem menschlichen Geiste zur Entfaltung bringt und dem christlichen Denken neuen Stoff schafft, so geht ihr korrektiv die διάκρισις πνευμάτων zur Seite, welche an der Hand des 1. Kor. 12, 3 angegebenen Kriteriums und auf Grund eines besonders entwickelten Gefühlsvermögens die Gemeinde vor unechter oder verunreinigter Prophetie schützt. Daß die Beziehung auf den

---

[1]) Man wird bei Erklärung des Inhaltes dieses Charismas, da sonst bestimmtere Anhaltspunkte fehlen, den Sprachgebrauch der geschichtlichen Schriften des Neuen Testamentes zu Rate ziehen und danach bestimmen dürfen, daß diese göttlichen „Kräfte“ vornehmlich da wirksam gedacht wurden, wo entweder Krankenheilungen (Luk. 5, 17; 6, 19; 8, 46) oder Teufelaustreibungen (Mark. 9, 39) oder beide zusammen (Mark. 6, 14 vgl. mit V. 13; Act. 8, 13 vgl. mit V. 7; Act. 19, 11 ff.) vorkamen. Weil nun Paulus die ἰάσεις schon gesondert aufgezählt hat, ist anzunehmen, daß ihm bei den ἐνεργήματα δυνάμεων diejenigen außerordentlichen Bethätigungen im Sinn lagen, durch welche sich die Übermacht des πνεῦμα über die widergöttliche Geistigkeit der Dämonen sowie jegliche heidnische Gebundenheit erwies.

Nutzen der Gemeinde dem Charisma wesentlich ist, wird auch an der Glossolalie deutlich. Paulus will sie nämlich nur dann neben den andern Gaben in ihrer Geltung belassen, wenn ihr Inhalt vermittelst der *ἑρμηνεία γλωσσῶν*, mit der zusammen sie gleichsam nur ein Charisma bildet, aus der abgesonderten Beziehung zwischen dem Zungensprecher und Gott hinausgehoben und der Gemeinde verständlich gemacht wird, 1. Kor. 14, 5 f. 14; wo keine Dolmetschung stattfinden kann, wird die Glossolalie geradezu aus der Gemeinde und damit aus dem Gebiet der Charismen in den Kreis privater Frömmigkeitsübung gewiesen; 14, 28.

Neu treten uns aus 1. Kor. 12, 28 die *ἀντιλήμψεις* und die *κυβερνήσεις* entgegen. Die *ἀντιλήμψεις* können sich nicht wohl auf etwas anderes als auf die materielle Unterstützung Notleidender beziehen (vgl. Luk. 1, 54, Röm. 8, 26, besonders aber Act. 20, 35) und gehören nach ziemlich allgemeiner Annahme mit der Röm. 12, 7 genannten *διακονία* sachlich zusammen, welch letztere neben der weiten Bedeutung, die das Wort zur Bezeichnung allgemeinster Christenpflicht hat, auch an andern Stellen (z. B. 2. Kor. 8, 4; 9, 1. 12. 13; Röm. 15, 25; vgl. auch 2. Kor. 11, 8 und Hebr. 6, 10) unverkennbar eine Erweisung barmherziger Liebe gegen die Bedürftigen bedeutet. Eine Entfaltung des Inhalts dieses Charismas scheint in den Ausdrücken *μεταδιδόναι* und *ἐλεεῖν* von Röm. 12, 8 vorzuliegen; und auch das zwischen beiden stehende *προίστασθαι* ist hieher zu ziehen, wenn man darin, unter Vergleichung der *προστάτις πολλῶν* Phöbe (Röm. 16, 2), mit Bengel den Sinn von alios curare et in clientela habere erblickt. Die Barmherzigkeitsübung dürfen wir uns gewiß nicht von Anfang an als eine amtlich fest organisierte denken; und Hatch (Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum, deutsch 1883) hat zu viel gethan, wenn er in ihr das eigentliche Wesen und den nächsten Zweck der ersten christlichen Gemeinden nachweisen wollte. Allein auch wenn die Liebesthätigkeit in der ersten Zeit einen freiern Charakter trug und nicht durch bestimmte Personen ausschließlich ausgerichtet wurde, so war doch auch sie von Anfang an Gemeindesache; „immer ist es die Gemeinde in ihren Gliedern, die sich der Notleidenden annimmt,“ Uhlhorn S. 49. Ebenso lehrt schon der Zusammenhang deutlich, daß die *κυβερνήσεις* sich auf den Ge-

meindeverband beziehen.[1]) Ob darunter mehr nur die äußerlichsten Verwaltungsgeschäfte, Aufrechterhaltung der äußern Ordnung in den Versammlungen, Ausfindigmachen und Möblierung des Lokals u. s. w. (Godet) zu verstehen sind oder man bereits weitergehen darf zu der Vorstellung von einer Aufsicht, welche das richtige Zusammenwirken und die normale Auswirkung der verschiedenen Gaben bezweckte, so daß die Gabe der Leitung oder Regierung als der feste Ring anzuschauen wäre, welcher die andern Bethätigungen zu einem geordneten Gemeindeleben vereinigt hielt, und ihre Träger mithin das verkörperte Zeichen der Zusammengehörigkeit und Einheit waren, — jedenfalls war auch dieses Charisma der Gemeinde zu ihrem Bestande und ihrer gedeihlichen Entwicklung notwendig.

Den bestimmten Eindruck gewinnen wir, daß Paulus mit seiner Aufzählung der Charismen kein fixes Schema geben will. Ihr Reichtum läßt sich nicht in ein paar feststehende Formen bannen. Daher an den verschiedenen Stellen die abweichende Reihenfolge und Benennung; daher die Erscheinung, daß einzelne Charismen bald gesondert, bald wieder unter einem zusammenfassenden Begriff erscheinen, wie denn der *λόγος σοφίας* und der *λόγος γνώσεως* die zwei Hauptbestandteile der *διδασκαλία* (Röm. 12, 7; 1. Kor. 12, 28) bilden werden und andrerseits die in Röm. 12, 7 selbständig aufgeführte *παράκλησις* nach 1. Kor. 14, 3. 31 (auch Act. 4, 36) als eine der in der Prophetie vereinigten Bethätigungen erkannt werden muß. So reich wie das Leben der Gemeinde, so mannigfaltig sind die Gnadengaben. Durch charismatische Begabung und Thätigkeit wird eine Gemeinde gegründet; 1. Kor. 3, 10: *κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι* — der Ausdruck ist genau gleich wie Röm. 12, 6 bei Erwähnung der Austeilung der Charismen — *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα.* Durch sie wird eine Gemeinde auch erhalten. Was irgend der Gemeinde dienlich und förderlich ist, es geschehe nun durch das Mittel des Worts oder der That, kraft unmittelbaren oder überlegten Handelns, beruht auf einem Charisma.

---

[1]) Sohm, Kirchenrecht S. 108, Anm. 69, bestreitet hier, *κυβερνήσεις* von weltlichen Ämtern und Obrigkeiten verstehend, den klaren Sachverhalt, weil dieser mit Sohms These, daß alle Ordnung in der Gemeinde vom Lehrbegabten ausgehe, nicht stimmt.

Von hier aus treten wir an die nicht ganz unwesentliche Frage heran, ob nach dem Sinne des Apostels jedes Mitglied der Gemeinde sein eigentümliches Charisma besitzt, oder ob sich diese Begabung auf einen Teil der Gemeinde beschränkt. Das erstere haben Sohm (Kirchenrecht I. S. 28) und Haupt (Zum Verständnis des Apostolats S. 119) geltend gemacht. Allein die Argumentation, welche Sohm, unter voreiliger Einmischung des „allgemeinen Priestertums", gibt: ein Charisma haben, heißt den Geist Gottes haben; weil nun jeder wahre Christ den Geist Gottes hat, so ist jeder wahre Christ charismatisch begabt, — leidet an einem logischen Fehler. Daraus nämlich, daß das Vorkommen eines Charismas das Walten des Geistes Gottes voraussetzt, ist nicht mit Sicherheit das Umgekehrte zu schließen, daß der Besitz des Geistes Gottes in jedem auch den Besitz eines Charismas zur Folge haben müsse; denn das Charisma ist, wie wir später noch ausdrücklich werden hervorzuheben haben, nicht die einzige und hinsichtlich des individuellen Christenlebens nicht die wesentlichste Geistesfrucht, sondern vielmehr eine besondere *φανέρωσις τοῦ πνεύματος*, deren Fehlen möglicherweise das Wohnen des Geistes im Herzen des betreffenden Menschen nicht ausschließt. Ein Charisma haben, heißt allerdings in gewissem Sinne den Geist Gottes haben; aber den Geist Gottes haben, heißt deswegen noch nicht ein Charisma haben. — Auch das *ἕκαστος* in 1. Kor. 12, 7. 11 und Röm. 12, 3, worauf Haupt sich stützt, ist wenig beweiskräftig, indem in keinem der citierten Sätze der Nachdruck auf jenem Worte liegt und dieses daher nur alle die bezeichnen soll, welche für die ganze Erörterung überhaupt in Betracht kommen, nämlich eben alle *πνευματικοί*. Der Nachdruck liegt auf *πρὸς τὸ συμφέρον, καθὼς βούλεται, φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν*. Die Reflexion darüber, wie weit der Kreis der Pneumatiker zu ziehen ist, bleibt allen den genannten Stellen absolut fremd. Wichtiger ist die ebenfalls von Haupt gezogene Folgerung aus der Analogie des Leibes Christi mit dem menschlichen Leibe: wie bei diesem jedes Glied eine bestimmte Funktion erfülle, so sei in jenem wiederum jedem Gliede eine eigentümliche Geistesgabe zugewiesen. Da werden wir nun allerdings sagen dürfen, daß, wenn Paulus die Christen in den Gemeinden hin und her unterschiedslos als *κλητοὶ Χριστοῦ* (Röm. 1, 6), *κλητοὶ ἐν κυρίῳ* (1. Kor. 7, 22) und *κλητοὶ ἅγιοι* (Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 2) anzureden pflegt,

er sie auch alle als wahre, lebendige Glieder am Leibe Christi angesehen haben wird. Und da er nun selber sowohl in Röm. 12 als in 1. Kor. 12 den einen Leib mit den vielen Gliedern in bestimmte Beziehung setzt zu der mannigfaltigen charismatischen Geistesbegabung, so kann jene Behauptung, daß nach der Konsequenz der paulinischen Lehre jeder Christ sein Charisma habe, wenigstens ideell und potentiell ein gewisses Recht beanspruchen. Andrerseits aber ist zu beachten, daß auch in der Besprechung des Bildes vom Leibe Paulus selber mit keinem Worte auf diese Konsequenz reflektiert hat; sein Absehen ist auch hier auf etwas ganz anderes, nämlich auf das einträchtige Zusammenwirken der so verschiedenen Gaben zum einen Zwecke, gerichtet. Und ohne Zweifel wäre er selber weit davon entfernt gewesen, jenen Satz, wenn er ihn überhaupt ausgesprochen hätte, im Sinne einer statistischen Nachweisbarkeit zu verstehen. Thatsächlich meint er in seiner praktischen Auseinandersetzung mit den *πνευματικοί* (— 1. Kor. 14, 37, wo *ἤ* wie in 1. Kor. 4, 3 ein allgemeines an ein besonderes anschließt und mit „oder überhaupt" zu übersetzen ist; das Masculinum wahrscheinlich auch 12, 1 —) bloß einzelne Gemeindeglieder, solche nämlich, welche durch charismatische Begabung und Leistung irgendwie über die andern hervorragen. Es gehört geradezu zum Wesen des Charisma, daß es, an sich und der bloßen Potenz nach betrachtet, keinen Wert hat. Sofern es nicht zur Aktualität durchbricht, sofern es nicht, was natur- und erfahrungsgemäß den einen nur in verschwindendem Maße eignen kann, in der Form einer *διακονία*, eines wirklich geleisteten Dienstes, auftritt und hinter sich her die Furchen eines *ἐνέργημα*, einer konstatierbaren Wirkung, zieht, hat es nicht bloß seinen Zweck verfehlt, sondern sich eigentlich auch des Namens eines *χάρισμα* verlustig gemacht.

Darüber nämlich wird in der Stelle 1. Kor. 12, 4—6 kein Zweifel bestehen dürfen, daß so wenig, wie man die trinitarische Einheit von *πνεῦμα, κύριος* und *θεός* zerreißen kann, eine sachliche Trennung der *χαρίσματα* von den *διακονίαι* und den *ἐνεργήματα* statthaben darf. Es kann nur als ein Beispiel befangener Auslegung betrachtet werden, wenn Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl., S. 151 f., sagt, Paulus stelle neben die Gaben, in denen der heilige Geist waltet, und genau unterschieden von ihnen die „Ämter", durch welche Christus,

das Haupt der Kirche, die Kirche regiert. In jenen äußere sich das Leben, welches alle Glieder durchströme, in diesen die Autorität, mit welcher Christus zum Besten des Ganzen einzelne Glieder bekleidet habe. Folgerichtig müßten auch die ἐνεργήματα von den „Ämtern" abgetrennt, d. h. diese letztern als zuweilen jener entbehrend gedacht werden, was ja doch wieder nicht in der Linie der Vorstellungsweise von Thiersch liegen würde. Der Grundfehler ist aber der, daß die neutestamentliche διακονία (im weiteren Sinne des Wortes), welche nach dem Vorgange Christi selber (Mark. 10, 41 ff.) allen Christen sowohl in ihrem Verhältnis gegenüber Gott und Christus wie in ihren Beziehungen untereinander zukommt (1. Thess. 1, 9; Röm. 12, 11 nach ℵAB u. a.; 14, 18; Kol. 3, 24; vgl. 1. Petr. 2, 16; Gal. 5, 13), und welche der Apostel Paulus, der sich dabei nur von Gott berufen weiß, sich selber beilegt (Röm. 11, 13; 1. Kor. 3, 5; 2. Kor. 4, 1 ff.; 6, 4; 11, 23; Kol. 1, 25 u. a.),[1]) mit dem Begriffe einer Beamtung, wie sie aus offizieller Beauftragung entsteht, vermischt wird. So gewiß auch der innere und vielleicht selbst der etymologische Zusammenhang (s. Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v. Amt) zwischen Amt und Dienst ist, so unzweifelhaft sind doch stetsfort Trübungen des richtigen Verständnisses daher geflossen, daß Luther die διακονία einfach mit „Amt" übersetzt hat. Auch Godet scheint unter dem Bann dieser Verwechselung zu stehen, wenn er zu 1. Kor. 12, 4 ff. bemerkt, es gebe Charismen, welche sich nicht für eine διακονία („charge") eignen, und διακονίαι, welche kein χάρισμα voraussetzen. Wir müssen dieser Auffassung als einer durch Eintragung historisch-positiver Begriffe in die Exegese entstandenen energisch widersprechen. Vers 3 des Kapitels hat aufs stärkste die stete Zusammengehörigkeit von κύριος und πνεῦμα betont; so werden auch in V. 4 u. 5 die jenen beiden entsprechenden διακονίαι und χαρίσματα nicht voneinander zu trennen sein. Das Charisma drängt zur διακονία und vollendet sich, objektiviert sich im ἐνέργημα.

Nach alledem beantworten wir die oben gestellte Frage dahin, daß zwar jeder Angehörige der Gemeinde als Glied des Leibes

[1]) Vgl. Achelis, Studien über das geistl. Amt in Th. Stud. u. Krit. 1889, S. 34—38.

Christi principiell Anteil hat an den Thätigkeiten, durch welche dieser Leib sein Leben bekundet und vollführt, daß überhaupt die Charismen in ihrer Totalität wie jedes einzelne der Gesamtheit angehören, aus deren Geiste sie fließen, und mithin zwischen dem Ganzen und jedem seiner Teile ein Verhältnis engster Solidarität herrscht (1. Kor. 12, 26), daß aber doch zu den *πνευματικοί* im Sinne von 1. Kor. 12 u. 14 nur diejenigen gerechnet werden können, deren Charismen und damit verbundene Dienstleistungen wahrnehmbar und nachweisbar sind.

Müssen wir die vom Geiste Christi beseelte Gemeinde als den ausschließlichen Bereich, worin die Charismen zur Erscheinung kommen, erkennen, so entsteht nun weiter die Frage nach den psychologischen Verhältnissen, unter welchen sie in den einzelnen wirksam werden. Darüber ist keine Unklarheit, daß nach der Lehre des Paulus alle Charismen ohne Ausnahme durch den einen und selben göttlichen Geist, der von Christus her auf die Gemeinde gekommen ist, hervorgebracht werden. Ob auch nach 1. Kor. 12, 6 im letzten Grunde Gott selber als ihr Urheber bezeichnet werden muß, das Charisma, perfektisch und absolut gedacht, ein *ἐνέργημα θεοῦ* ist, so ist es doch der Geist als die in Bewegung gedachte göttliche Kraft, der die verschiedene Eigentümlichkeit der Begabung in den einzelnen zustande bringt *καθὼς βούλεται*, nach seinem freien Wohlgefallen; 12, 11. Durch diese unumschränkte Freiheit des Geisteswaltens ist übrigens ein *ζηλοῦν τὰ χαρίσματα* (12, 31), ja ein Trachten nach bestimmten Charismen (ebendort und 14, 1. 12. 39) ebensowenig ausgeschlossen, als in der paulinischen Erwählungslehre durch die Absolutheit der göttlichen Gnade jede menschliche Bedingtheit des Heils verbannt ist. Die Liebe zur Gemeinde kann die in jedem Gläubigen der Potenz nach vorhandene Gabe steigern und zur Aktualität hervortreiben. Wenn wir in 1. Kor. 14, 13 übersetzen: „er bete, daß er es auch auslegen möge," so nennt Paulus in einem bestimmten Falle selber das Gebet als Mittel, um zu einer wünschbar scheinenden Gabe zu gelangen. Immer aber bleibt das *πνεῦμα* als objektive göttliche Lebensmacht kausal für alle charismatische Bethätigung. Was irgend unter Anerkennung der *κυριότης* Jesu zu seinem Dienst und zum Dienst der Gemeinde geschieht, vollzieht sich *ἐν πνεύματι θεοῦ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (1. Kor. 12, 3) und ist ein Offenbarwerden (*φανέρωσις*) nicht des individuellen

Menschengeistes, sondern des überall in der Gemeinde wirksamen, einen und selbigen Gottesgeistes (12, 7). Obwohl freilich jene Gnadengaben individuellen Charakter haben und einem jeden in besondrer Weise (ἰδίᾳ ἑκάστῳ) angehören, obwohl man demnach von „individualisierten Kräften des einen Geistes" (Holsten, Das Evang. des Paulus, 1880, S. 402 Anmerkung) sprechen kann, wie denn auch Paulus dreimal den Plural πνεύματα gebraucht (1. Kor. 14, 32. 12; 12, 10), — so ist doch das alles beherrscht von dem Gedanken, daß die vielen einzelnen nur Glieder am einen Leibe und mithin auch regiert vom einen, im Leibe waltenden Geiste sind.[1])

Nun zeigt sich aber die auf Erfahrung gegründete Nüchternheit des Paulus darin, daß er trotzdem den νοῦς, die natürliche geistige Funktion im Menschen, das verständige Bewußtsein, bei der Ausübung der Charismen nicht ausschließt, sondern im Gegenteil seine Bethätigung durchweg fordert. Der Ekstase mißt Paulus keinen Wert für die Erbauung der Gemeinde bei; die Charismen sind nur in dem Maße tauglich, ihren Zweck zu erfüllen, als sie von ekstatischem Wesen frei sind.[2]) Man kann behaupten, daß diese Verbindung von menschlichem νοῦς und göttlichem πνεῦμα bei Paulus durchaus unvermittelt hingestellt werde (Holsten, Das Evang. des Paulus, 1880, S. 490). Es war dem Apostel auch keineswegs um Erörterung psychologischer Probleme zu thun. Aber mit aller wünschbaren Deutlichkeit und offenbar mit Bewußtsein stellt er sich einer philosophischen, damals in weiten Kreisen herrschenden Theorie, die das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Geiste durchaus dualistisch faßte und darum für die durch Menschen vermittelten göttlichen Wirkungen einzig die Form der

---

[1]) Eine Unterscheidung zwischen Charismen, die in das Gebiet ordentlicher menschlicher Geisteskräfte fallen, und andern, die eine übernatürliche Erweisung des Geistes voraussetzen (Köstlin, Das Wesen der Kirche, 1854, S. 81) ist auf dem Boden des paulinischen Begriffs unstatthaft. Sie drückt nur den verschiedenen Eindruck aus, den die Gaben auf die Menschen entsprechend deren für das Verständnis mehr oder weniger disponiertem Standpunkte machen.

[2]) Der Ausdruck Ekstase, ekstatisch ist hier und im folgenden der Kürze halber gebraucht, und zwar in jenem weiteren Sinne eines geistigen Vorganges im Menschen, wobei der νοῦς unbeteiligt ist. An die griechische, platonisch fundierte Lehre von der Ekstase ist in unserm Zusammenhange nicht gedacht.

Ekstase sich denken konnte, entgegen und nahm den Standpunkt der religiösen Erfahrung ein, wonach das, was Gott im Menschen wirkt, den letztern in diesem Punkte nicht von der eigenen Thätigkeit dispensiert, sondern sie vielmehr zur höchsten Energie anspornen will. Besonders deutlich läßt Paulus dies eben da hervortreten, wo die landläufige Ansicht am ehesten widersprechen konnte, bei der Prophetie. Philo, der der damals in jüdisch-hellenistischen Kreisen geltenden Theorie der religiösen Inspiration ihren klassischen Ausdruck gegeben, äußert sich (nach Holsten a. a. O. S. 405 f.) quis rer. div. haer. § 52 folgendermaßen: *προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου . . . . ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως . . . . ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δὲ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ᾽ ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει· τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστησιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· . . . . οὕτως γὰρ ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγει, δοκεῖ πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζειν· καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ.* Ganz entgegengesetzt denkt sich Paulus die Propheten als „Männer des klarsten Bewußtseins und der bewußtvollsten Rede" (Holsten a. a. O. S. 406). Wenn er 1. Kor. 14, 14 ff. den Glossolaleten charakterisiert als einen solchen, der *τῷ πνεύματι* spricht, und seiner Gabe als viel nutzbringender das Reden *τῷ νοΐ* entgegenstellt, so ist zu folgern, daß ihm die *προφητεία*, die er in dem ganzen betreffenden Abschnitt als der Zungenrede übergeordnet erweisen will, als ein Reden unter Mitwirkung des *νοῦς* erscheint. Die Rede des Propheten ist auch ohne Auslegung für jedermann verständlich (14, 3 ff.), auch für Fernerstehende, welche die Versammlung besuchen, ergreifend und überwältigend (14, 24 f.), weil sie, im Gebiet des verständigen Denkens verkehrend, der Wahrheit unwiderleglich Zeugnis gibt. Der göttliche Geist knechtet den Willen der prophetisch Begabten nicht unter unwillkürliche Äußerungen; sondern *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* (14, 32). Jeder hat es in seiner Gewalt, den prophetischen Drang zurückzuhalten oder gewähren zu lassen, weshalb Paulus unter

Berufung auf den Gott des Friedens und der Ordnung die Beobachtung bestimmter Verhaltungsmaßregeln für das Auftreten der Propheten verlangen kann.

Etwas anders verhält es sich mit der Glossolalie. Auf eine nähere Beschreibung und psychologische Begründung ihres Wesens einzugehen, ist hier nicht der Ort. In unserm Zusammenhange ist hauptsächlich danach zu fragen, ob und eventuell inwiefern das verständige Bewußtsein auch bei der Ausübung und Nutzbarmachung dieser Gabe beteiligt zu denken ist. Paulus selbst erklärt auf Grund seiner Erfahrung, daß während des Zungenredens der eigene νοῦς des Pneumatikers ἄκαρπος, unthätig sei, daß er keine Frucht für andere schaffen helfe (14, 14. 19). Die Äußerungen glossolaletischer Art fallen als ein Reden mit Gott unter die Kategorie des Gebetes (14, 2. 28). Aber nicht das verständige, wenn auch gehobene, Bewußtsein des Menschen ist bei solchen Gebeten thätig, sondern allein das im Herzen wohnende πνεῦμα (14, 2. 14—16. 19), welches direkt und unmittelbar mit seinem Urquell verkehrt (vgl. 1. Kor. 2, 10ᵇ; Röm. 8, 26). Wenn man das Ekstase nennen will, so mag man es eben in dem Sinne thun, daß damit ein geistiger Vorgang ohne Bethätigung des reflektierenden Denkvermögens bezeichnet werden soll. Ob dagegen nach der paulinischen Vorstellungsweise von Abwesenheit des Selbstbewußtseins gesprochen werden kann, wie häufig geschieht, ist fraglich.[1]) Jedenfalls muß zweierlei beachtet werden. Erstlich die wesentliche Differenz, die zwischen der also von Paulus geschilderten Erscheinung und der durch Philo in der oben angeführten Stelle beschriebenen Form der Inspiration besteht. Diese Differenz scheint meist übersehen zu werden. Während Philo die Person des Begeisteten für ein willenloses, rein passives Werkzeug Gottes ansieht, setzt Paulus auch bei der Glossolalie ohne weiteres voraus, daß der Mensch Herr seines Willens bleibe; sonst müßte es eine unberechtigte und widersinnige Forderung sein, daß die Zungensprecher der Reihe nach sich äußern, unter gewissen Umständen auch, trotz des vorhandenen Rededrangs, schweigen sollen (14, 27 f.). Nach Philo bedient sich ein fremder Geist der

---

[1]) Als Sitz des persönlichen Ichbewußtseins wird der νοῦς aufgefaßt von Lüdemann (Anthropologie des Apostels Paulus). Anders Holsten a. a. O. S. 406 Anm.

Sprachwerkzeuge des Inspirierten, um frei damit schaltend zu offenbaren, was er will; der menschliche Geist ist dabei als abwesend zu denken. Hier dagegen hat sich das göttliche πνεῦμα, welches zur Sprache kommt, so sehr mit dem Menschen geeint, daß Paulus davon sagen kann: τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται. Die Glossolalie bezeichnet weit mehr eine Richtung des Menschen auf Gott als Gottes auf den Menschen. Ihr Inhalt sind nicht übernatürliche, geoffenbarte Wahrheiten, sondern Bitten (προσεύχεσθαι V. 14 f.), Danken (εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν V. 16 f.) und Lobpreisen (ψάλλειν V. 15. 26). So ist der νοῦς des Glossolaleten auch nicht deshalb unthätig, weil er während der Inspiration den Leib verlassen müßte, sondern offenbar einfach aus dem psychologischen Grunde, weil der in das innerste Lebenscentrum gepflanzte pneumatische Inhalt nicht sofort an den von früher her durch sarkischen Einfluß entkräfteten und entleerten oder geblendeten und aus seiner wahren Grundrichtung verrückten νοῦς[1]) vermittelt werden kann, sondern erst nach heftiger Erregung und kraft einer allmählichen Apperception vom ganzen Menschen Besitz ergreift. — Der geistige Inhalt der Glossolalie ist aber nicht bloß einer Übermittelung an das verständige Bewußtsein fähig, sondern auch — und das ist das zweite, worauf zu achten ist — ausdrücklich dazu bestimmt. Paulus fordert zu diesem Zwecke die Thätigkeit des Hermeneuten. Indem dessen πνεῦμα im gleichen Momente ähnlich ergriffen und bewegt war wie das des Zungensprechers, ohne jedoch wie bei diesem den Zusammenhang mit dem klaren Bewußtsein zu verlieren, gelangte er zur Erfassung des Gebetsinhalts, und indem er denselben in bestimmte Begriffe und Worte faßte, wozu gewiß auch schon die Bestimmung der allgemeinen Unterschiede (γένη) des λαλεῖν γλώσσῃ in Bittgebete, Lobgesänge und Dankgebete zu rechnen ist, ermöglichte er es, daß das fromme Gefühl der Gemeindegenossen durch das Vernommene je in einer bestimmten Richtung angeregt wurde. Vielfach scheint der Glossolalet selbst, wenn seine Erregung vorüber war, den zur Klarheit ausgeprägten Geist kundgemacht zu haben (14, 5. 13).

So ist also auch bei dieser Gabe der νοῦς keineswegs ausgeschlossen, sondern direkt erforderlich zur Nutzbarmachung für die

---

[1]) Vergl. J. T. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre, 3. Aufl., § 18, S. 59 ff.

Gemeinde. Denn die *γένη γλωσσῶν* werden, wie schon früher hervorgehoben, im Grunde erst durch Mitwirkung der verstandesmäßigen *ἑρμηνεία* zu einem Charisma; sie enthalten nur das Materiale, letztere die dem Charisma wesentliche Überleitung an andere. Daraus ist denn nun jedenfalls hinlänglich deutlich geworden, daß die Ekstase niemals zum Wesen der Geistesgabe gehört. Gerade was von ekstatischem Wesen der Glossolalie anhaftet, macht sie in den Augen des Paulus zu einem der Ergänzung bedürftigen Charisma. Darin liegt der Gegensatz der christlichen Geistbegabung zur Abhängigkeit von den heidnischen Dämonen (1. Kor. 12, 2), daß, während diese letztern den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt zu ihren Kulten ziehen (*ἀπάγειν*), und ihm doch nichts mitzuteilen haben (*ἄφωνα*), sondern je länger je mehr seine Erkenntnis und seine sittliche Freiheit schwächen, der Christ gerade umgekehrt durch den Geist, der ihn innerhalb der Gemeinde umfängt, in seinem Selbstbewußtsein gehoben, d. h. in eine neue, freie Beziehung zu Gott gesetzt wird, so daß er sich seiner göttlichen Kraftausrüstung und seiner Ziele klarer bewußt wird und zugleich sein Wille die geradeste Richtung auf die Zwecke des Gottesreichs erhält.

Von psychologischem Interesse ist weiter das Verhältnis, in welchem das Charisma zu der natürlichen, d. h. ursprünglichen, vor Empfang des christlichen Geistes vorhandenen Begabung steht. Paulus selber hat darauf mit keiner Silbe direkt Bezug genommen. Aber seine späteren Ausleger sind wie von selbst zur Erwägung darüber geführt worden und haben der Frage einen so starken Einfluß eingeräumt, daß in vielen Definitionen, die für den Begriff des Charisma aufgestellt worden sind, jenes Verhältnis zur Naturanlage geradezu den Angelpunkt bildet. Daß zwischen beiden ein Zusammenhang da ist, drängt sich in der That jedem Leser von 1. Kor. 12 auf. Für die meisten der daselbst genannten Thätigkeiten lassen sich Analoga außerhalb der specifisch christlichen Sphäre nachweisen. Sogar die in wunderbarer Form auftretenden, wie die *χαρίσματα ἰαμάτων*, sind davon nicht ausgenommen; denn geheimnisvolle Kräfte rein geistiger Einwirkung auf das seelische und leibliche Befinden anderer erscheinen auch losgelöst von dem christlichen Glaubensgrunde. Daß die Charismen in dem Maße ihres Reichtums und in der Art ihrer Besonderung den durch die Naturanlage gegebenen Verhältnissen ent-

sprechen, wird, um bei Paulus zu bleiben, schon dadurch wahrscheinlich gemacht, daß der charismatische Geist gerade in dem geistig geweckten und redegeübten Völklein der Korinther zu so mannigfaltigen Äußerungen gelangte. Bei den rohern, ungebildeten Galatern scheint es dagegen an lebhaftern Erscheinungen dieser Art eher gefehlt zu haben; Paulus hätte es sich sonst gewiß angelegen sein lassen, bei seiner Berufung auf den Beweis des Geistes (Kap. 3) einläßlicher auf dieselben hinzuweisen, als es durch das allgemeine δυνάμεις (3, 5) geschieht. — Auf der andern Seite ist aber doch die Auffassung von F. Chr. Baur (Paulus, 1. Aufl. S. 559) zu beanstanden, wonach der Zusammenhang zwischen den Charismen und den Gaben und Anlagen, die einer zum Christentum mitbringt, so eng zu denken wäre, daß jene ganz nur aus dem Stoffe der letztern beständen, und die Naturgabe nur gleichsam in einer neuen Beleuchtung wieder hervorträte. Zwar hat diese Erklärung in etwas modifizierter Fassung stets viele Anhänger gefunden, nebst den von Cremer a. a. O. S. 12 genannten in jüngster Zeit auch Haupt, welcher da, wo er die Lehre des Paulus darstellen will, schreibt: „Indem irgend eine in der Natur des einzelnen gegebene Anlage oder Bestimmtheit sich durch die Wirkung des göttlichen Geistes auf ihn christlich specifiziert, in den Dienst des Gottesreichs genommen und dadurch vertieft und verklärt wird, wird diese natürliche Anlage oder Bestimmtheit zu einem χάρισμα" (Zum Verständnis des Apostolats S. 120). Mit Recht betont aber Cremer, daß Paulus alles, was er als Charisma bezeichne, als Wirkung des heil. Geistes, nicht als bloße Verklärung durch denselben, ansehe. „Nicht das natürliche Substrat in seiner eigentümlich christlichen Gestaltung, sondern der übernatürliche Faktor dieser Gestaltung ist ihm das Wesentliche." Der Apostel hatte ganz bestimmte Gründe, diesen Gesichtspunkt und keinen andern hervorzukehren. Die Gaben sind nichts ohne den Geist, der sie erst in eine Einheit bringt, in die Einheit der Gliedschaft des Leibes Christi. Ohne den Geist fallen sie wirkungslos auseinander; in ihm nur ist es möglich, daß sie sich dienend wirksam erweisen auf ein gemeinsames Ziel hin; in ihm nur kommen sie zu Kraft und Leben. Darum nimmt der Geist nach Paulus nicht bloß Besitz von schon Vorhandenem, sondern giebt (δίδωσι 1. Kor. 12, 7) und schafft (ἐνεργεῖ 12, 11) die Gaben. Auf dem Boden der Gemeinde

erhebt sich ein principiell neues Leben, nicht das alte in verklärter Gestalt; denn die Christen sind *κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Eph. 2, 10). *Εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά*, 2. Kor. 5, 17. So verlockend es, nicht um des Wortspiels, sondern um der scheinbar rationalsten Anschauung willen, für uns wäre, einfach zu sagen durch das *χρῖσμα* (1. Joh. 2, 20) werde die Naturgabe zum *χάρισμα*, so werden wir das also doch nur mit der Einschränkung thun können, daß die Ausrüstung zum Dienst in der Gemeinde Christi trotz der Anpassung an den Naturorganismus der Person als eine wesentlich neue Gabe zu betrachten ist, indem der Christ auf einer höhern Stufe wiederempfängt, was er auf einer niedern schon besessen hatte, wobei selbst das nicht ausgeschlossen ist, daß durch den schöpferischen Strahl der Gnade und innerhalb des neuen Wirkungskreises unter Umständen auch solche Fähigkeiten in ihm geweckt werden können, von denen er vorher nichts wußte.

Wir haben hier noch näher nach Art und Maß der durch die Charismen in die Gemeinde hineingebrachten Differenzierung zu fragen. Nebst den schon früher angeführten Kategorien, die der Ethik und der Psychologie entnommen waren, gibt es unter den Charismen solche Unterschiede, welche in ihrer äußern Erscheinung, ihrer stärkeren oder geringeren Geistesunmittelbarkeit oder ihrem Verhältnis zur Naturanlage des Individuums begründet sind. Die Charismen sind überhaupt in das Element der buntesten Mannigfaltigkeit hineingestellt. Sie vertragen keinerlei atomistische Einerleiheit. *Εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἡ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἡ ὄσφρησις; εἰ τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;* (1. Kor. 12, 17, 19). Ein Organismus ist ja auch um so lebenskräftiger und bedeutungsvoller, je größer nicht allein die Zahl seiner Teile, sondern auch die unter ihnen bestehende Verschiedenartigkeit ist.[1]) Die Frage, ob auch Unterschiede des Wertes zuzulassen sind, wird nach dem Sinne des Apostels zu bejahen sein, denn Haupt und Auge haben offenbar mehr zu bedeuten als Hand und Fuß,

---

[1]) Nitzsch, Prakt. Theol., 2. Aufl., Band I, S. 17: Je unwesentlicher ein Gemeinwesen für den Zweck der Menschheit ist, desto weniger Ungleichheit pflegt es an sich zu haben; je wesentlicher, desto mehr.

1. Kor. 12, 21; Prophetie mehr als Glossolalie 1. Kor. 14. Allein niemals darf die einnehmende Erscheinung, das *εὔσχημον*, von sich aus für den höhern Wert entscheiden, da darin vielmehr oft etwas Täuschendes liegt. Wie in einem Körper diejenigen Teile, die der Oberfläche am nächsten sind, am weitesten vom Schwerpunkte abstehen, so können vielleicht die am meisten in die Augen stechenden Charismen weniger wesentlich sein, wie es mit der Glossolalie in Korinth der Fall war, während die schwerwiegenderen ihren Wert vor dem oberflächlichen Blicke verbergen. Und niemals darf auch über der hohen Schätzung einer Gabe eine andere verachtet oder als überflüssig erklärt werden; 12, 21. Jede ist an ihrem Orte unentbehrlich. Man wird ja mit Recht den Gaben der Rede eine hervorragendere Rolle zuweisen, weil im gesprochenen Worte der Geist am reichsten und verständlichsten sich kundgiebt. Paulus selber reflektiert z. B. in der Stelle 1. Kor. 12, 3, wo er nach dem Ausdruck von Godet die allgemeine Demarkationslinie für alle charismatischen Äußerungen angeben will, nur auf die Gaben, sofern sie sich im Worte äußern. Dennoch muß anerkannt werden, daß er die *κυβερνήσεις*, die *ἀντιλήμψεις*, die *ἐνεργήματα δυνάμεων* u. s. w. selbständig und gleichberechtigt neben die andern Charismen hinstellt, dieweil auch durch sie, mit der That, die *κυριότης* Jesu geehrt und der Gemeinde gedient wird. Die Art und Weise, wie Sohm (Kirchenrecht S. 29—38) eigentlich alles andere, insbesondere auch die Gaben der Geisterunterscheidung und des Regiments, in der einen Lehrgabe aufgehen läßt und damit nur einer schädlichen Hypertrophie, wie sie durch 1. Kor. 12, 17 f. verwehrt sein sollte, das Wort redet, ist exegetisch unhaltbar und durch die sehr natürliche Thatsache, daß in der Gemeinde, wie überhaupt unter Menschen, so ziemlich alles unter Begleitung von Worten und mit stummem Munde so ziemlich nichts geschieht, keineswegs gerechtfertigt.[1])

---

[1]) Die Hartnäckigkeit, womit Sohm besondere Charismen der Verwaltung, die unter Umständen selbständig neben der Lehrgabe sich zeigen können, leugnet, hängt bei näherm Zusehen (vgl. bes. S. 36 Anm. 14) mit der ihm eignen These zusammen, daß das ganze 1. Jahrhundert keine korporativ organisierten Christengemeinden gekannt habe. Es gab damals nur „auf- und niedersteigende Wellen in dem großen Strom der Christenheit" (S. 66). Besondere Gaben der Verwaltung aber müßten von vornherein auf irgendwie gesellschaftlich geordnete Einzelgemeinden Bezug gehabt haben.

Vor allem aber ist zu betonen, daß die verschiedenen Gaben, wenn ihnen auch allerdings ein objektiver Wert in hohem Maße und ein abgestufter Wert in ihrem Verhältnis untereinander zukommt, doch keineswegs einen besondern persönlichen Wert und eine persönliche Dignität für ihre Inhaber begründen. Hier findet die durch die Charismen gewirkte Differenzierung ihre bestimmte, unübersteigliche Grenze. Treffend sagt J. Köstlin (Das Wesen der Kirche, beleuchtet nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes, S. 80): „Diese besonderen Gaben sind nicht solche, welche an sich den, der sie hat, dem Haupte mehr als die andern nahebringen. . . . Je nachdem ein Glied besondere Gaben hat, wird es nicht mehr als die andern Glied, wohl aber ein auf besondere Weise wirkendes Glied." Darum eben betont Paulus den übernatürlichen Ursprung und die göttlich freie Austeilung der Charismen so stark, um von vornherein nicht bloß jede Ursächlichkeit, sondern auch jeden Schein eines an der Person haftenden Mehrwertes von den Inhabern fernzuhalten. Die specielle Ausrüstung, die einer zur Erbauung der Gemeinde, zu transitivem Wirken bekommen hat, ist von dem „Ewigkeitsgehalt" seiner Persönlichkeit sehr wohl zu unterscheiden.

Dieser letztere Gedanke soll noch klarer ans Licht treten, wenn das Charisma mit einer andern Wirkung des Geistes, nämlich mit dem Gal. 5, 22 genannten *καρπὸς τοῦ πνεύματος* in Vergleichung gebracht wird. Überhaupt aber ist diese Vergleichung, so sehr sie auch bis dahin vernachlässigt worden ist, von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis des Charisma und die Klärung seines Begriffs. Dieser wäre der Christenheit nicht so lange Zeit hindurch wie verschüttet gewesen, um erst allmählich wieder aufgedeckt zu werden, wenn man den Unterschied jener beiden im Auge behalten hätte. Obgleich der Apostel weder in Gal. 5, 22 noch in 1. Kor. 12, 8 ff. eine systematische oder auch nur vollständige Aufzählung beabsichtigt, lauten doch an beiden Orten die Ausdrücke charakteristisch genug und erhalten auch aus ihren Zusammenhängen hinreichende Beleuchtung, um zwei deutlich von einander zu unterscheidende Gebiete der Geisteswirkung ahnen zu lassen. Der *καρπὸς τοῦ πνεύματος*, wozu Paulus an jener Stelle Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Tugendhaftigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit rechnet, und wovon er

sagt, dawider sei das Gesetz nicht, d. h. darauf ziele es vielmehr ab, deckt sich offenbar mit dem, was heutzutage unter dem Sittlichen verstanden wird. Ein Widerstreit dieser Geistesfrüchte untereinander oder mit dem göttlichen Heilswillen ist weder ihrer Bestimmung noch ihrer Wirklichkeit nach denkbar. Denn eben in ihnen findet das göttliche Gesetz seine Erfüllung; sie sind der in die menschliche Spontaneität, in das innerste Lebenscentrum aufgenommene Wille des Guten. Nun steht es nicht etwa so, daß der sittlichen Lebensbethätigung die Charismen als das rein Religiöse gegenübertreten würden; denn auch sie bleiben durchaus nicht in der Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch stehen, sondern bethätigen sich in den menschlichen Lebensverhältnissen.

Wie bestimmt sich denn nun das Verhältnis näher?

Eine Verwischung des Unterschieds, die bis zur Identifizierung beider Begriffe geht, finden wir merkwürdigerweise bei dem sonst so scharf distinguierenden Schleiermacher, in seinen 1843 von Jonas herausgegebenen Vorlesungen über die christliche Sitte, S. 306 ff. und S. 317. Mit gewaltsamer Deutung von 1. Kor. 12, 4 (*διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα*) will er in den „mancherlei Gaben" die in einem Christen vereinigten verschiedenartigen, aber durch den einen Geist zusammengehaltenen und in Bewegung gesetzten Fertigkeiten erkennen. Indem nämlich das *πνεῦμα ἅγιον* eins wird mit dem *νοῦς*, dem ganzen geistigen Organismus der menschlichen Natur, erzeugt es die Gesinnung; indem es vermittelst des *νοῦς* eins wird mit der *ψυχή*, dem Organismus der verschiedenen Funktionen der Sinnlichkeit des Menschen, erzeugt es die mancherlei Talente. Charisma ist nun die allgemeine Bezeichnung für die Wirkung des *πνεῦμα* in der menschlichen Natur überhaupt; im engern Sinne jedoch wird darunter nur das Talent, aber dieses in seiner Verbindung mit der Gesinnung, die es beseelt, also die „Tugend im höheren Sinne des Wortes", verstanden.

Ersichtlich fehlt dieser Deduktion die Berücksichtigung derjenigen konkreten Erscheinungen, die der Gewährsmann Paulus mit dem Namen der Charismen belegt hat. Apriorisch wird das *πνεῦμα* mit den psychologischen Begriffen des *νοῦς* und der *ψυχή* konstruiert. Die eigentümliche Art und der Schauplatz der Charismen werden außer Betracht gelassen. Es fehlt jede Unterscheidung

zwischen dem, was der Mensch um seiner selbst willen, und dem, was er um der Gemeinde willen durch den Geist wird und werden soll, — eine Unterscheidung, die zu machen Schleiermacher vielleicht schon dadurch gehindert war, daß er den heil. Geist überhaupt nur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes kannte, so daß er auch in seiner Glaubenslehre (zweite Ausgabe, 2. Band, S. 307 ff.) für die Erörterung des neuen Lebens der einzelnen im Stande der Heiligung ohne weiteres Stellen aus 1. Kor. 12 heranzieht, statt denselben ihren eigentümlichen und besonderen Charakter zu wahren. Der *καρπὸς τοῦ πνεύματος* und das *χάρισμα* fließen demnach bei ihm in eins zusammen.

Die empirische Betrachtung zeigt uns aber deutlich, daß beide im Leben sich nicht immer decken und darum auch begrifflich irgendwie unterschieden werden müssen. Trotzdem die Korinther, wie die beiden an sie gerichteten Briefe beweisen, einer sittlichen Festigung und Läuterung in manchem Punkte noch sehr bedürftig waren, fehlte es doch ihrer Gemeinde nach 1. Kor. 1, 7 an keiner Gnadengabe. Paulus sieht sich genötigt, einer gerade durch die Bethätigung der Charismen hervorgerufenen unchristlichen Gesinnung, Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, zu wehren; und unter ihnen selbst giebt es von vornherein einzelne, welche, wie die *διάκρισις πνευμάτων* und vielleicht auch die *κυβερνήσεις*, die Äußerungen der andern kritisch überwachen. In stärkster Weise drückt es der Apostel 1. Kor. 13, 1—3 selber aus, daß einer charismatisch hochbegabt sein kann, ohne daß ihm daraus für sein sittliches, an dem Maßstab der Liebe gemessenes Personleben irgendwelche Frucht des Geistes erwächst (*οὐδέν εἰμι, οὐδὲν ὠφελοῦμαι*). Die Möglichkeit ist vorhanden, daß solche, die im Namen des Herrn geweissagt und Machtthaten vollbracht haben, von ihm doch als *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* müssen verworfen werden, Matth. 7, 22 f. Nirgends endlich in den Briefen des Paulus hat es den Anschein, als ob die Charismen, was doch mit „Tugenden im höhern Sinne des Wortes" der Fall sein müßte, einen Bestandteil der apostolischen Verkündigung als ideale Forderung an die Gemeinde gebildet hätten. Vielmehr ist ihr faktisches Vorhandensein das prius und zwischen Paulus und den Lesern eine so selbstverständliche Voraussetzung, daß jener im ersten Schreiben an die Korinther nicht anders auf den Gegen-

stand eintritt als auf Veranlassung einer besonderen Anfrage darüber.

Auf der andern Seite ließe sich eine der Schleiermacherschen entgegengesetzte Anschauungsweise denken, welche das sittliche und das charismatische Element so weit auseinanderhält, daß darüber, wenn nicht die Selbigkeit des Geistes, dem sie beide entstammen, so doch des Gebietes, innerhalb dessen sie zur Erscheinung gelangen, verloren zu gehen scheint. So lesen wir in der Praktischen Theologie von C. J. Nitzsch (2. Aufl., Bd. I, S. 15 f.) die allerdings nur beiläufige und mit der sonstigen Anschauung dieses Theologen nicht wohl harmonierende Bemerkung: „Der Christ, nach dem bloß sittlichen Gesichtspunkte betrachtet, erreicht die Vollendung seines Thuns möglicherweise auch außer der Gemeine und ohne sie. Das kirchliche Mitglied als solches nie; also auch dann nicht, wann es als Werkzeug für viele Empfangende, wann es homiletisch, katechetisch, liturgisch oder wie immer thätig wird." So sehr dem letztern beizustimmen ist, weil ja freilich alles charismatische Thun — und das ist dem Zusammenhange zufolge offenbar gemeint — in jedem Punkte auf das christliche Miteinanderleben bezogen ist und ohne dasselbe sich überhaupt nicht denken ließe, so wenig kann doch das erste für richtig gelten. Ja, wenn unter der „Gemeine" etwa eine äußerlich organisierte und zugleich verweltlichte Kirchengemeinschaft verstanden würde, so möchte das Wort für diesen und jenen, der sich außerhalb derselben stellt, Geltung haben. Falls aber der biblische Begriff der *ἐκκλησία* zu Grunde liegt und überdies das Sittliche im christlichen Sinn genommen wird, so bleibt das Fruchtbringen unwidersprechlich gebunden an das Bleiben in Christo und in der Gemeinde, die er sich beruft; Joh. 15, 4; Prov. 18, 1. Denn wenn auch von dem heil. Geiste, sofern er die einzelnen Menschen zu einem neuen Personleben wiedergeboren werden läßt, gesagt wird, daß er wehe, wo er will (*ὅπου θέλει πνεῖ* Joh. 3, 8), so kann ihm doch niemals eine zufällige Wirksamkeit zugeschrieben werden, die den Zusammenhang mit allen übrigen, zur geistigen *ἐκκλησία* zusammengeschlossenen Wirkungen verleugnete. Der Mensch mag wohl die Macht des wiedergebärenden Geistes an sich erfahren, ohne sich darin zunächst der Gemeinschaft mit andern Menschen bewußt zu sein (*οὐκ οἶδας, πόθεν ἔρχεται*); aber die unmittelbare Wirkung ist für ihn doch stets die, daß er in den

Bau des Tempels Gottes als ein lebendiger Stein mit eingefügt wird (Ephes. 2, 20 ff.; 1. Petr. 2, 5). Sofern also nur ecclesia nicht als geschichtlich-empirische Erscheinung, sondern als Gesamtgebiet der Gnadenwirksamkeit Gottes verstanden wird, ist biblische Wahrheit in dem Satze: ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia. In keiner seiner Wirkungen, auch nicht in der rein ethischen, ist der Geist Gottes und der Geist Christi von der Gemeinde der Gläubigen abzulösen; und jede Unterscheidung muß folgerichtig abgelehnt werden, welche dahin führte, den die Charismen hervorrufenden und den das sittliche Leben im Stande der Heiligung bestimmenden Geist als Principien zweier, ob auch vielleicht konzentrischer, so doch verschieden begrenzter Lebenskreise aufzufassen. Dem theologischen commonsense, den übrigens Nitzsch im höchsten Maße besessen hat, erweist sich eine solche Vorstellung sofort bei Eintritt der Erwägung als irrig, daß alsdann, da es ja doch im Christentum von Anfang an auf eine Gemeinschaft abgesehen ist, das Charisma das specifisch Christlichere gegenüber der ethischen Geistesfrucht sein würde.

Nicht sowohl das Gebiet, als vielmehr die Art der Wirksamkeit des Geistes ist dort und hier verschieden. Das Charisma will innerhalb der christlichen Gemeinde neben dem *καρπός τοῦ πνεύματος* als eine begrifflich selbständige, eigenartige Erscheinung betrachtet sein. Für diesen Standpunkt, der sich uns im Laufe unsrer Untersuchung als der einzig richtige aufdrängte, haben wir einen gewichtigen Vertreter in Achelis gefunden (Studien über das geistl. Amt in den Theol. Stud. und Krit. 1889, S. 1 ff.). Er geht von der Thatsache aus, daß Paulus die Gemeinde zu Korinth in 1. Kor. 3 einen Tempel Gottes nennt, darin der Geist Gottes nicht nur wohnen soll, sondern wirklich wohnt (V. 16), und andrerseits ihr am nämlichen Orte den Vorwurf fleischlicher Gesinnung (*σαρκικοί ἐστε*) und eines wenig geförderten Christenstandes (*νήπιοι ἐν Χριστῷ*) macht. Die bereits vorhandene Einwohnung des Geistes bezeugt sich in den *χαρίσματα*, woran die Gemeinde so reich ist. In denselben bethätigt sich das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* als eine Naturmacht, d. h. als eine die geistige Natur, vornehmlich Gefühl und Erkenntnis der Gemeindeglieder bestimmende Macht. Der Apostel ist aber darauf bedacht, den heil. Geist auch als eine ethische Gottesmacht in den

Gemeinden zur Wirksamkeit zu bringen, damit die Christen fortschreitend zur Reife der „Männer in Christe" emporgehoben werden und also nicht nur πνευματικοί im Sinne von 1. Kor. 12 und 14, sondern auch im Sinne von Röm. 8, 5 ff.; 1. Kor. 3, 1; Gal. 6, 1 seien.

Soweit Achelis. Die von ihm angewandte Unterscheidung von Naturmacht und ethischer Wirkung geht selbstverständlich über die Reflexion des Paulus hinaus. Sie sucht ontologisch dem Begriff des Charisma in seiner Selbständigkeit gerecht zu werden. Wir bringen sie aber hier zur Sprache, weil wir im Anschluß an die paulinische Lehre einen auch die modernen Kategorien des Denkens berücksichtigenden Begriff des echten, für die Kirche unverlierbaren Charismas zu gewinnen suchen. Treten wir jedoch näher darauf ein, so läßt sich bald der Einwand vernehmen, auf dem Gebiet der göttlichen Geisteswirkungen dürfe von Naturmacht schicklicherweise nicht gesprochen werden. Dies müßte zugegeben werden für den Fall, daß unter jenem Ausdruck eine Kraft, die in der sinnlichen Materie ihren Sitz hat, verstanden würde. Achelis hält aber an dem pneumatischen Ursprung der Charismen ausdrücklich fest und gebraucht die Bezeichnung „Naturmacht", ohne sich allerdings näher darüber auszusprechen, offenbar nur, um den Unterschied von allen ethischen Erscheinungen, die Unabhängigkeit der Charismen — nicht zwar in ihrer Bethätigung, wohl aber in ihrem Entstehen — von dem eigenen Verhalten des Menschen damit auszudrücken. Und so aufgefaßt, ist das Wort nicht unglücklich gewählt.

Im Hinblick auf das eine πνεῦμα bringen wir die Unterscheidung von causa efficiens und causa finalis hinzu. Alles sittliche Handeln ist vorwiegend ein Geschehen aus Finalursachen, indem der Zweck zum Beweggrund wird. Allerdings beruht auch der christliche Wandel auf einem ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ (Röm. 8, 14; Gal. 5, 18). Aber aus diesem Verhältnis kann der Mensch jeden Augenblick durch eigene Schuld herausfallen (Gal. 3, 3; 5, 7); er bedarf, um darin zu bleiben, fortgesetzter Ermahnung, wobei das Ziel, das ihm anspornend vor Augen stehen muß, in dem πληροῦσθαι ἐν πνεύματι (Eph. 5, 18) besteht. Die reine, ungeteilte Herrschaft und Wirksamkeit des Geistes bildet den Schlußpunkt in der frei-ethischen Entwicklung, die der Christ zu durchlaufen hat. Er hat gegenwärtig nur τὴν ἀπαρχὴν τοῦ

πνεύματος (gen. partitivus, nicht appositionalis) und streckt sich nach dem Vollbesitz, nach der selbst auf das leibliche Leben sich ausdehnenden Wirkung des lebendigmachenden Geistes (Röm. 8, 23). Das Charisma hingegen ist eine dem Wesen nach von Anfang an fertige Gabe und Wirkung des Geistes, wobei der letztere mit Ausschluß jeder menschlichen Ursächlichkeit als absolute causa efficiens hervortritt (1. Kor. 12, 8. 11). Dort steht die durch nichts gehinderte Wirkung des *πνεῦμα* am Ende, hier dagegen am Anfang des Prozesses. Auch wenn sich nachweisen läßt, daß jede Geistesgabe einer Weiterentwicklung und Bildung sowohl fähig als bedürftig ist, so ist doch jede von Anfang an, was sie sein soll, ein *χάρισμα*, während der nur allmählich zustande kommende *καρπὸς τοῦ πνεύματος* erst nach der bestimmten Reifezeit seinen Namen verdient. So haben die Charismen, die selbst bei allfälligem Mißbrauch als Kräfte forteristieren, in der That eine naturhafte Art an sich. In Examen des vues Darbystes (anonym von Godet, 1846) S. 51 werden sie mit einem Strome, ja in ihrer teilweisen Entartung zu Korinth mit einem verheerenden Sturzbache (torrent) verglichen. Ohne Kampf gelangt der Christ in ihren Besitz, während er jede sittliche Qualität dem Widerstand des natürlichen Menschen gegenüber sich erringen muß.

Mit dem, was früher über das Verhältnis zur natürlichen Begabung bemerkt worden ist, glauben wir uns nicht in Widerspruch zu setzen, wenn wir sagen: das Charisma entsteht, indem das Pneuma in einem bestimmten Menschen auf einen bestimmten Punkt trifft, der unter dieser Einwirkung sofort und bereitwillig eine schöne, auch für andere segensreiche Entfaltung bekommt. So sind die Charismen zwar etwas durchaus Neues im Christenstand; aber sie erwachsen auf dem Boden der Naturbestimmtheit. Indem nun der Geist auch als sittlicher den Naturorganismus in seinen Dienst zieht, kann es geschehen, daß ein Charisma große Ähnlichkeit mit der ihm (in einem andern Menschen) parallelen Tugend hat. In ansprechender Weise ist dieser letztere Gedanke von Haupt a. a. O. S. 121 ff. im Anschluß an die Stelle Röm. 12, 6—8 entwickelt worden. Er findet in den Sätzen mit *εἴτε* nicht Ermahnungen, sondern indikativische Ergänzungen zu *ἔχοντες χαρίσματα*. Besonders instruktiv sind die drei letzten Sätze. Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit sind allgemeine Christenpflichten, die jeder — mancher vielleicht unter harter Selbst-

überwindung — üben soll. Hat aber ein Christ die Art, Barmherzigkeit üben zu können mit jener sonnigen Heiterkeit (*ἱλαρότης*), die dem andern bis ins Innerste hinein wohlthut, oder mit jener Einfalt (*ἁπλότης*), die sogleich, ohne Anstrengung, die richtigen Mittel und Wege zum Helfen sieht, so bewährt sich eben in diesen sonderlichen Merkmalen das thatsächliche Vorhandensein eines Charismas. Wenn aber Haupt daraus folgert, daß jede christliche Tugend bei einzelnen als Charisma auftreten könne, so geht er unseres Erachtens wieder zu weit; denn manches, was Tugend genannt wird, bleibt so sehr auf das Gebiet der persönlichen Wiedergeburt und Heiligung eingeschränkt, daß auch, wenn bei jemandem eine besondere Virtuosität in diesem einzelnen Punkte zu konstatieren wäre, doch die dem Charisma wesentliche transitive Wirkung auf andere dabei fehlen oder nur ganz indirekt vorhanden sein würde.

Χάρισμα und *καρπὸς τοῦ πνεύματος* sind und bleiben der Art ihrer Entstehung nach zwei zu unterscheidende Geisteswirkungen. Nur in Christus als der vom heiligen Geiste gleichmäßig durchleuchteten und nach allen Seiten hin für die Menschheit wertvollen Persönlichkeit fällt das Charisma (Röm. 5, 15; 6, 23) und die in ihm vorhandene und von ihm ausgehende ethische Heiligungsmacht in eins zusammen.

Aber mag auch das Charisma, abgesehen von Christus, von einer „Naturmacht" des göttlichen Geistes zu reden Anlaß geben, so ist doch auf der andern Seite gewiß, daß die zweckentsprechende Bethätigung der einzelnen Charismen und ihr richtiges Zusammenwirken auf das eine Ziel der Gemeindeerbauung nicht das Produkt eines Naturgesetzes sein können. Nimmermehr darf der Vorstellung Raum gegeben werden, als ob die so begrifflich unterschiedenen Charismen rein für sich schon eine segensreiche Wirksamkeit entfalten würden. Sie fordern zu ihrer heilsamen Bethätigung den als wiedergebärende, heiligende Kraft in den Inhabern wirksamen göttlichen Geist. Davon geben alle Ermahnungen, die der Apostel für den Gebrauch der Charismen giebt, einstimmiges Zeugnis; denn sie appellieren an das freie sittliche Handeln. Paulus warnt namentlich vor den entgegengesetzten Abwegen einer verzagten Verzichtleistung auf eigene Dienste (1. Kor. 12, 15 ff.) und eines selbstgefälligen Sich-

vordrängens mit Geringschätzung anderer (V. 21 ff.)[1]) Dort bedarf das auf der Zuversicht göttlicher Kraftausrüstung fußende Selbstbewußtsein, hier der nur das Gemeinwohl berücksichtigende, reine Wille eines erneuten Antriebes. Vor allem aber ist die Liebe das Element, worin sich sittliches und charismatisches Leben zur Einheit zusammenschließen. Wo Paulus von den Charismen im speciellen Sinn redet, kommt er auch alsbald auf die Liebe zu sprechen (1. Kor. 13 zwischen Kap. 12 u. 14; Röm. 12, 9 verglichen mit V. 6—8; vgl. auch 1. Petri 4, 8 und 10); sie ist Kern und Stern aller Lebensäußerungen in der Gemeinde, das sittliche Princip des Gemeinschaftslebens überhaupt (Röm. 13, 10; 14, 15; Gal. 5, 6; Eph. 5, 2 u. a.). Durch Gemeindeglieder, welche sich nicht in der Liebe mit allen andern solidarisch verbunden fühlen, wird der Reichtum an geistlichen Gütern bald vergeudet, bald brach gelegt. Für sein Charisma tritt der Pneumatiker mit seiner ganzen Person erst kraft der Liebe ein, die er in die Bethätigung seiner Gabe hineinlegt. Und gegenüber dem kleinlichen Jagen nach einzelnen, glänzenderen Gaben weist sie den erhabenen Weg (1. Kor. 12, 31), auf welchem mit erfinderischem Triebe jede Geistesanregung zum entsprechendsten Ausdruck gebracht, dem nächstliegenden Bedürfnisse dienstbar gemacht wird. Ihr Maßstab ist überall mehr das *συμφέρον* als das *εὔσχημον* (1. Kor. 12, 7. 23 f.); gerade darum entgeht sie der Gefahr des *ἀσχημονεῖν*, des unangenehmen Eindrucks auf andere (13, 5). In allem trägt die Liebe den unmittelbarern Charakter der Göttlichkeit. Als das ewiglich Bleibende (13, 8 ff.) und direkt mit Gott Einende (Röm. 5, 5) giebt sie den hinfälligeren und unvollkommeneren geistlichen Lebensäußerungen Regel und Norm. Sie ist das Brennglas, welches die mannigfaltigen charismatischen Erscheinungen stets wieder auf den einheitlichen Zielpunkt vereinigt, so oft auch der fleischliche Sinn einen Zerstreuungsspiegel an ihre Stelle setzt.

Dem einzelnen Charisma, an sich betrachtet, haftet stets eine gewisse Einseitigkeit an. Es bedarf der Ergänzung durch andere; es bedarf insbesondere der demütigen und freudigen Unterordnung

[1]) Zuerst wird die Hand vom Fuß beneidet als ein begünstigtes Glied (V. 15); nachher (V. 21) sagt zur selben Hand das Auge: ich bedarf deiner nicht. Die glänzenderen Gaben machen sich wieder unter sich den Rang streitig; die Eifersucht nimmt nach oben zu.

unter die sittlichen Grundsätze des christlichen Lebens. Wenn nicht ein sittlich reiner Geist seine Ausübung begleitet und beherrscht, kann es geradezu einen widerwärtigen Eindruck machen (περ-περεύεσθαι, φυσιοῦσθαι, ἀσχημονεῖν). Und umgekehrt kann der Mangel an einem bestimmten Charisma möglicherweise völlig unverschuldet sein und keinen Vorwurf verdienen. Dagegen will die sittliche Auswirkung des Geistes Gottes in jedem eine ganze und vollständige sein. Der Apostel spricht in der Singularform von einem καρπός, nicht von καρποί. Es giebt keine Seite der ethischen Geistesfrucht, die einem erlassen werden könnte oder die einer bleibend zu entbehren verurteilt sein müßte. In allem drängt sie zur Vollendung und innern Abgeschlossenheit, so daß ein jeder auf seine Weise ein Bild dessen zu sein bestimmt ist, was der wiedergebärende Geist überhaupt aus einem Menschen machen kann.

Indem wir das Bisherige auf den kürzesten, nur das Wesentlichste berücksichtigenden Ausdruck bringen, sagen wir:

Die Charismen im besonderen Sinne des Wortes sind die durch den Geist Gottes in den Gliedern der christlichen Glaubensgemeinschaft gewirkten mannigfaltigen Kräfte und Fähigkeiten, durch deren Bethätigung jene, vorausgesetzt daß sie in Übereinstimmug mit den sittlichen Grundsätzen des Evangeliums handeln, das gemeinsame Glaubensleben fördernd auf andere einwirken und also die Gemeinde erbauen helfen.

Die Streitfrage, ob Geistesgaben nur in der apostolischen Periode oder auch in der spätern Entwicklung der Kirche vorkommen, ist nun für uns bereits erledigt. Sind die Charismen nichts anderes als die Lebensbethätigungen der Gemeinde Christi, so sind sie vorhanden, solange die Gemeinde wirklich lebt, solange sie den Pforten des Hades nicht erliegt. Die einzelnen charismatischen Erscheinungen werden sich im Lauf der Zeit verändern, wie es die Natur des geschichtlichen Entwicklungsprozesses mit sich bringt. Die Thätigkeit der Charismen wird bald ein geistiges Erbe schaffen und der Folgezeit überliefern. Aber die daraus frei und lebendig schöpfende, also nicht lediglich produktive Thätigkeit wird um deswillen, daß sie den historischen Zusammenhang festhält und vor allem stetsfort in der originalen Gründungsepoche

des Christentums gewurzelt bleibt, des Anrechtes auf den Namen des Charisma nicht verlustig gehen, sofern sie nur an ihrem Teile nicht den Tod, sondern das Leben der Gemeinde befördert. Mit den wechselnden Bedürfnissen wird sich auch die Geistesgabe, frei von jeder Schablone, in neue Formen kleiden, wenngleich zum voraus angenommen werden kann, daß gewisse Grundtriebe ihren Charakter wenig ändern. Eine Geschichte der Charismen im weitesten Umfange müßte zur Geschichte alles dessen werden, was je innerhalb der christlichen Gemeinde zur Erbauung derselben geleistet worden ist. Neben den direkt auf Förderung des Glaubenslebens gerichteten Thätigkeiten hätte darin auch die theologische Wissenschaft, die bereits in den ersten Regungen des christlichen Gemeindegeistes, in dem mehr thetischen *λόγος σοφίας* und dem mehr spekulativen *λόγος γνώσεως* latitierte, einen Platz zu beanspruchen, hier zwar weniger in Hinsicht ihrer Resultate als der jeweiligen Form ihres Betriebes und ihres Verhältnisses zu dem übrigen christlichen Leben.

Etwas anderes ist indessen die Geschichte der Geistesgaben, wie wir dieselben nach Paulus auffassen, etwas anderes die Geschichte des Begriffs Charisma. Nur der letztern haben wir hier weiter nachzugehen.

II. Geschichtliche Entwicklung des Begriffes Charisma.

A. Geschichte des Begriffes, abgesehen vom geistlichen Amte.

Baldige Entartung des Begriffes in der nachpaulinischen Zeit. — Die montanistische Prophetie verglichen mit der paulinischen. — Nach Überwindung des Montanismus verlieren die Charismen ihre aktuelle Bedeutung. — Einschränkung inhaltlich auf Wunderbares und zeitlich auf die älteste Periode des Christentums. — Die Charismen im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen. — Die Charismen bei den katholischen und protestantischen Scholastikern. — Wiedererweckung des Begriffs in neuester Zeit.

Was die kirchlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts betrifft, so können wir der Behauptung von Böhmer, prot. Realencyklopädie 1. Aufl., Bd. IV, S. 738 nicht beipflichten, daß bei ihnen von Charismen ganz im paulinischen Sinne die Rede sei. In den Pastoralbriefen allerdings, mit denen wir uns weiter unten noch zu beschäftigen haben werden, steht das Wort noch von der Befähigung zu gemeindlichem Wirken. Dagegen fehlt sowohl diese Beziehung auf das Leben der Gemeinde als auch diejenige auf die specifisch christlich verstandene *χάρις* in der einzigen Stelle der Apostellehre, wo *χάρισμα* vorkommt (I, 5): *πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων* (Ermahnung zur Barmherzigkeit wie Matth. 5, 39 ff. und Luk. 6, 30). Die Stelle findet sich gleichlautend in Herm. Mand. II, 4, nur daß dort *δωρήματα* anstatt *χαρίσματα* zu lesen ist. Gemeint sind offenbar irdische Glücksgüter, von denen man mitteilen soll, weil man sie selbst auch empfangen hat. So findet sich aber das Wort bei Paulus nirgends. Freilich ist, wie Ad. Harnack zur Stelle bemerkt, in Röm. 12 die Mitteilsamkeit im Kataloge der Charismen

mit aufgeführt. Allein Harnack scheint zu übersehen, daß nicht das irdische Gut, wovon einer dem Nächsten etwas zuwendet, dort ein *χάρισμα* genannt wird, sondern die Thätigkeit dessen, der das *μεταδιδόναι ἐν ἁπλότητι* versteht.

Dagegen scheinen nun Justin und Irenäus doch den paulinischen, sozusagen technischen Begriff des Charisma zu kennen. Wenn Justin (Dial. c. Tryph. cap. 39 u. 88) sagt, daß jeder, der zur Gemeinde Christi gehöre, Gaben (*δόματα*) empfange, *χαρίσματα*, die dem Geiste Gottes entspringen, wenn Irenäus (Adv. haer. II, 32, 4) von unzählbaren Charismen spricht, welche der Kirche von Gott anvertraut seien, so erinnert das sehr stark an die wesentliche Bedeutung, die der Apostel den Charismen im Leben der Gemeinde zugewiesen hat. Die Stelle Iren. V, 6, 1, wo die Gemeindepropheten Pneumatiker genannt werden secundum participationem spiritus, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis erweckt sogar den Anschein, als ob hier auf den Unterschied zwischen ethischer, bezw. asketischer und charismatischer Eigenschaft, wie er oben hervorgehoben worden ist, hingedeutet sei. Daneben tritt jedoch auch die Differenz zu Tage. Sie liegt nicht bloß darin, daß Justin bei Aufzählung einzelner Charismen[1]) nicht wie Paulus aus der eigenen Erfahrung und Beobachtung schöpft, sondern die Ausdrücke hauptsächlich aus Jes. 11, 2, zum geringern Teile aus 1. Kor. 12, 28 entlehnt: die Anlehnung an die Jesajastelle erklärt sich unschwer aus der apologetischen Tendenz dem Anhänger der jüdischen Religion gegenüber, und die teilweise Übereinstimmung mit 1. Kor. hat an sich noch weniger Auffälliges. Der Verdacht, daß für Justin die Charismen keine konkrete Aktualität besessen hätten, wäre also damit nicht hinlänglich begründet, um so weniger, da an den genannten Stellen (wie auch Kap. 82) ihre Fortdauer bis zur Gegenwart ausdrücklich behauptet ist. Ein unleugbarer Unterschied von Paulus liegt aber in der Tendenz, den Begriff des Charisma aus dem nüchternen Gebiet der Gemeindeerbauung in das Gebiet der *σημεῖα* und *τέρατα*, des Prodigiösen, hinüberzuziehen. Paulus hat ja selber den transscendenten Ursprung der Geistesgaben kräftig betont und

[1]) Dial. c. Tryph. cap. 39: *ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ.*

das Wunderbare, wie es beim ersten Zusammentreffen des christlichen Geistes mit den natürlichen Potenzen nicht ausbleiben konnte,[1]) keineswegs aus ihrem Kreise ausgeschlossen. Jetzt aber wurde geradezu der Schwerpunkt ins Wunderbare verlegt.[2]) Das einzige, was Justin am oben angeführten Orte aus dem Eigenen hinzufügt, ist die *πρόγνωσις*, die Vorauserkenntnis zukünftiger Dinge. Außer ihr zählt Irenäus (Adv. haer. II, 32, 4) Dämonenaustreibung, Gesichte (*ὀπτασίας*), prophetische Aussprüche, Krankenheilung und Totenerweckungen auf. Die schon in Korinth zu Tage getretene, aber von Paulus bekämpfte populäre Vorliebe für das Auffällige und Seltsame hat sich also, wie es scheint, während der nachapostolischen Zeit sogar bei den gebildeten kirchlichen Schriftstellern festgesetzt und dadurch den Begriff des Charisma getrübt.

Namentlich zeigt sich dies an der Auffassung der Prophetie, die noch immer einen so hohen Rang unter den Geistesgaben einnahm, daß oftmals einfach von den *προφητικὰ χαρίσματα* die Rede ist, z. B. in Justin, Dial. c. Tryph. cap. 82, Iren. adv. haer. V, 6, 1, Anonymus bei Eus. V, 17, 4. Die Prophetie wird von den Schriftstellern dieser Periode ganz in dem Sinne der durch Vermittlung Philos zur Herrschaft gelangten Inspirationstheorie als ein ekstatischer Vorgang beschrieben; Herm. Mand. XI, 8, 9, Athenagoras, Legatio pro Chr. cap. 6—9, Iren. I, 13, 3 f., später noch vereinzelt, z. B. Hippol. (ed-Lagarde), de christo et antichristo cap. 2, Pseudo-Justin, cohort. ad Gr. cap. 8. Und dem entsprach auch wirklich die damalige Übung der Prophetie, wenngleich nicht durchgängig,[3]) so doch in denjenigen Vertretern, die sich für die kompetentesten hielten. Davon geben Zeugnis die Ausführungen der Apostellehre (XI, 9 u. 12) über den *προφήτην ἐν πνεύματι λαλοῦντα* und namentlich die anschauliche Schilderung des Celsus (bei Orig. contra Cels.

---

[1]) Auberlen: „Alle Anfänge sind wunderbar."

[2]) Schon der Anhang zum Markusevangelium beschritt diesen Weg bei Erwähnung der Zeichen, die dem Glauben gegeben seien (16, 17 f.), ohne aber den Ausdruck *χάρισμα* dafür in Anspruch zu nehmen.

[3]) Hermas, der ein Prophet zu sein beansprucht, empfing den Inhalt seines „Hirten" nicht in ekstatischem Zustande, bei dem das Selbstbewußtsein unterdrückt ist. Bonwetsch, Zur Geschichte des Montanismus 1881, S. 65.

VII, 9. 11) von den christlichen Propheten, die er selbst gesehen und gehört, und in deren Reden auch „durchaus unverständliche Worte“ vorkamen.[1])

Die vollendetste Ausgeburt dieser übertriebenen Wertschätzung ekstatischen Geisteswesens repräsentiert in Theorie und Praxis der Montanismus mit seiner „neuen Prophetie“, seinen Visionen und heiligen Träumen. Hier ist Willenlosigkeit und Bewußtlosigkeit ein notwendiges Merkmal der Wirksamkeit des heil. Geistes (Ritschl, Entstehung d. altkath. K. S. 466 f.). Denn nach Tertull., adv. Marcion. IV, 22 ist „der Gnade die Ekstase angemessen; ein Begeisteter . . . muß seine Besinnung verlieren, da er nämlich von der göttlichen Kraft überschattet wird.“ Ob sie sich damit in Übereinstimmung mit Paulus und der ältesten Christenheit befanden, kümmerte die Montanisten nicht sehr, indem nach ihnen die „neue Prophetie“ rein produktiv, unter Umständen sogar korrektiv gegenüber der alten sein sollte (Harnack, Dogmengesch. I, S. 321), und sie deshalb ohne Scheu den Grundsatz auf sich anwandten, den Tert. de baptismo 13 aussprach: in omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent, worin ihnen freilich die Geschichte nicht Recht gegeben hat. Und wie die charismatische Geistesbegabung zu einer schwärmerischen Höhe heraufgeschraubt wurde, so überspannte man auch die ihr zur Seite gehenden ethischen Anforderungen zur Geltendmachung einer besonders strengen, weltflüchtigen Sittlichkeit; ein Orakel der Priska erklärte Reinheit, d. h. Ehelosigkeit, als Vorbedingung der

---

[1]) Eine psychologische Untersuchung des Wesens dieser späteren christlichen Prophetie gehört nicht hieher. Wir können sie aber weder für identisch mit der korinthischen Glossolalie noch mit Ritschl (Entsteh. d. altkath. K., 2. A., S. 474 f.) für identisch mit der korinthischen Prophetie (— wobei nur die Theorie des zweiten Jahrhunderts, als aus mangelhafter Beobachtung hervorgegangen, zu berichtigen wäre —) halten, sondern müssen sie mit Harnack, Anm. zu XI, 7 der *Διδαχή*, als eine der Form nach zwischen jenen beiden stehende besondere Erscheinung ansehen. Die in der Zeitphilosophie wurzelnde Vorstellung von solchen ekstatischen Zuständen hat wohl durch eine Art von Autosuggestion bei erregbaren Naturen sie wirklich hervorgebracht. Vgl. die gegen Montanus gerichtete Bemerkung des Anonymus bei Eus. h. e. V, 17, 2: *ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς*. Demnach würde jenen Zuständen ein pathologisches Moment anhaften, womit nicht geleugnet sein soll, daß auch echt Prophetisches sich darunter verbergen konnte.

Visionen und Gottesoffenbarungen. Die Prophetie der Montanisten war auch nicht etwas durch die Gemeinde hin Vorkommendes (vgl. 1. Kor. 14, 31: δύνασθε καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν), sondern lag in den später aufgezeichneten Aussagen des Montanus und seiner beiden Gefährtinnen abgeschlossen vor.

Wenn Harnack, Proleg. zur Διδαχή S. 131, die Montanisten als die „Alten", ihre Gegner als die „Modernen" hinstellt, so ist das gewiß insofern richtig, als die montanistische Anschauung von dem ekstatischen Wesen der Prophetie der seit langem in der Kirche herrschend gewesenen Vorstellung durchaus entsprach. Dagegen in Übereinstimmung mit der viel ältern Anschauung des großen Heidenapostels war weder die Wertschätzung der Ekstase für das gemeindliche Leben, noch die Verknüpfung des Empfangs der Geistesgaben mit besonderen sittlichen Bedingungen, noch die Beschränkung der Prophetengabe auf einige wenige. Die kirchlichen Schriftsteller, welche sich gegen den Montanismus zur Wehre setzten und ihre Argumente doch wohl nicht bloß aus der „Not und Verlegenheit der Zeit", sondern aus einer vielleicht von länger her schon vorhandenen, ob auch bisher nicht zum Worte gekommenen, geistigen Gegenströmung schöpften, hätten sich für die meisten ihrer polemischen Sätze mit größerem Rechte, als die montanistischen für die ihrigen, auf Paulus berufen können.[1]) Vor allem die These, welcher Miltiades nach Eus. V, 17 eine besondere Schrift widmete und die nach einer Bemerkung Tertullians[2]) den eigentlichen Kontroverspunkt bildete, — μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, werden wir heutzutage als echt paulinisch anerkennen müssen. Die Reaktion gegen das schwarmgeistige Wesen konnte naturgemäß nicht ausbleiben; aber sie war nicht eine bloße Folge der fortschreitenden Einbürgerung

---

[1]) In einem Fall läßt sich nachweisen, daß sie dies gethan. Der Anonymus bei Euseb. V, 17, 4 hat, um die Beschränkung der neuen Prophetie auf den Kreis des Montanus zu widerlegen, geschrieben: δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ. Vermutlich hat er die Stelle 1. Kor. 13, 9 f. im Auge.

[2]) Adv. Marc. IV, 22: in spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel deus per eum loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

des Christentums in die Welt, sondern das Zeichen eines gesunden christlichen Sinnes, dem es instinktiv darum zu thun war, den Geist des Christentums vor der Vermischung mit dualistisch gerichteter, im Grunde heidnischer Mantik zu bewahren.

Gleichwohl hat die Kirche infolge ihrer Verwerfung der phrygischen Sekte eine bedauernswerte Einbuße — wir sagen nicht, an Geistesgaben, wohl aber in Bezug auf Fruktifizierung des Begriffs der Geistesgaben, für das theologische Denken erlitten. Sie wurden gleichsam in den Sturz der ekstatischen Prophetie mitgerissen. Die Montanisten selber hatten nämlich die ihnen eigentümlichen Erscheinungen direkt mit den Charismen identifiziert. Nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, wie Tertullian adv. Prax. 1 schreiben konnte, der kleinasiatische Konfessor Praxeas habe durch falsche Nachrichten über die Propheten und ihre Gemeinden den römischen Bischof bestimmt, die Friedensbriefe zurückzuziehen und von dem Vorhaben, die Charismen anzuerkennen, abzustehen (a proposito recipiendorum charismatum concessare). Ohne Zweifel war das eine sehr anspruchsvolle Gleichsetzung; aber von kirchlicher Seite geschah leider nichts, um sie unzweideutig zu berichtigen. Darum konnte es einer spätern Zeit wirklich so erscheinen, als hätte es sich damals um Sein oder Nichtsein der Charismen gehandelt.[1] Man hatte es in der That unterlassen, als man die ekstatische Prophetie verwarf, doch die Charismen auf alle Zeit hinaus für die wahre Kirche zu reklamieren.[2] Man beließ sie in dem Scheine des an sich Wunderbaren und Außerordentlichen, in den sie sich während des zweiten Jahrhunderts zu setzen gewußt hatten, und wies sie nur von jetzt ab einer im Verschwinden begriffenen Epoche zu, deren Wiederkehr nicht zu hoffen sei. Origenes wäre am ehesten imstande gewesen, dieser Sterilisierung ihres Begriffes Einhalt zu thun, er, welcher die Taufe als *χαρισμάτων θείων ἀρχὴν καὶ πηγήν* bezeichnete, er, welcher (c. Cels. VII, 3. 4), der ver=

---

[1]) Epiphanius († 403), haer. 48, 1: *ἀπέσχισαν δὲ αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασιν πλάνης καὶ διδασκαλίας δαιμονίων, ὅτι δεῖ ἡμᾶς, φησί, καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.*

[2]) Die Klage des Irenäus (adv. haer. III, 11, 9) über solche, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt (so liest man neuerdings ziemlich allgemein statt volunt), propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia, war nicht unbegründet.

dorbenen und schädlichen Theorie einer prophetischen Ekstase etwas Positives entgegensetzend, lehrte, daß die Propheten durch die Verbindung des göttlichen Geistes mit ihrer Seele *διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι* geworden seien. Aber indem er anderwärts (zu Prov. 1, 6) klagte, daß jetzt die meisten der ausgezeichneten Charismen verschwunden seien, daß nur noch *ἴχνη* und *λείμματα* derselben vorkämen (zu Joh. 8, 48; contra Cels. I, 2), hat auch er der landläufigen Anschauung eher noch Vorschub geleistet. Die Charismen, in denen Paulus die Lebensregungen der Gemeinde, die da ist der Leib Christi, erkannt hatte, waren zu einem archaistischen Begriffe geworden. Aktualität im gegenwärtigen Zustand der Kirche kam ihnen nicht oder nur in einem ganz verallgemeinerten Sinne zu.

Zwar ist es „nicht richtig, daß die Kirche seit Mitte des 2. Jahrhunderts die charismatischen Gaben zu unterdrücken gesucht habe“ (Bonwetsch, 2. These zur Geschichte des Montanismus 1881). Aber der **Begriff** der in der ganzen Kirche lebendigen Charismen ist in dem von Paulus gemeinten Sinne seit jenem Zeitpunkt mehr und mehr abhanden gekommen. Und was man irrtümlich unter Charisma verstand, dem allerdings schrieb man, ohne ihm gerade Existenzrecht abzusprechen, keine Bedeutung für das innere Leben der dermaligen Kirche zu.

Man erkennt unschwer, daß die seit der Überwindung des Montanismus aufkommende Zurückschiebung der Geistesgaben in die apostolische Zeit mit der Kanonisierung neutestamentlicher Schriften und der Anerkennung einer nicht wieder erreichbaren Offenbarungsepoche zusammenhängt. Aber so wenig wie dabei die Meinung sein konnte, daß das Leben vom Tode abgelöst worden sei, und sowenig wie man je darauf verzichten wollte, die Gemeinde Christi zu erbauen und zu leiten, wie sie es bedurfte, sowenig hätte auch der Begriff des charismatischen Geistes als des der Kirche innewohnenden Lebenstriebes aufgegeben werden sollen. Der Grund war in einer für die Folgezeit normativen Weise allerdings gelegt; der Geist Christi hatte in originaler Kräftigkeit die ersten Gemeinden ins Leben gerufen und seine Zeugnisse in heiligen Schriften aufbewahrt. Aber was durch Christum und die Apostel auf dem Wege göttlicher Gnadenmitteilung der Menschheit gegeben war, konnte doch nicht auf irgend eine äußerliche Art, sondern nur wieder auf charisma-

tischem Wege weiter getragen werden; denn nur im Geiste läßt sich der Geist begreifen.

Welche Vorstellung von den Geistesgaben im 4. Jahrhundert maßgebend war und wie weit der den Begriff alterierende Einfluß im Zusammenhang mit der gesamten kirchlichen Entwicklung sich damals schon geltend gemacht hatte, ergiebt sich aus den beiden ersten Kapiteln des 8. Buches der apostolischen Konstitutionen, demselben Abschnitt, der unter dem Titel *Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* in alten Handschriften dem römischen Hippolyt zugeschrieben wird.[1]) Von den Merkmalen des Charisma, wie wir sie den Ausführungen des Apostels Paulus zufolge herausgearbeitet haben, ist hier eigentlich ein einziges übrig geblieben, nämlich das negative der Verschiedenheit von der sittlichen Qualität. *Οὔτε πᾶς ὁ προφητεύων ὅσιος, οὔτε πᾶς ὁ δαίμονας ἐλαύνων ἅγιος.* Gar nicht unpassend wird das Wort Jesu (Luk. 10, 20) angeführt: „Freuet euch nicht darüber, daß euch die Geister unterthan sind; freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind!“ Die Charismen bringen an sich dem Inhaber keinen Nutzen (*οὐκ εἰς τὴν τῶν ἐνεργούντων ὠφέλειάν εἰσιν*); darum soll er sich auch nie über andere erheben. Die positive Fassung des Begriffs zeigt dagegen nun die Entfremdung von Paulus in frappanter Weise. Die Wunderbarkeit steht im Mittelpunkte. Ein Charisma haben, heißt *θαυματοποιεῖν* oder *παράδοξα ποιεῖν*. Wo im Anschluß an 1. Kor. 12, 8 ff. eine Aufzählung von Charismen gegeben wird (Const. apost. I, 5, ed. Ueltzen 1853), ist die *προφητεία* durch *πρόγνωσις τῶν μελλόντων* ersetzt, während auch Tertullian noch ihr wenigstens daneben das occulta cordis revelare zugewiesen hatte. Anderwärts (I, 2) erschöpft sich die Enumerierung in Dämonenaustreibung, Totenerweckung und Zungenreden. Beiläufig fehlt die Bemerkung nicht, daß neben diesen durch *σημεῖα* wirkenden Charismen im eigentlichen Sinne jeder Christ ein *χάρισμα πνευματικόν* erhalten habe (I, 4). Nach der angeschlossenen Erläuterung besteht dieses jedoch darin, daß einer die christlichen

[1]) Abgedruckt auch in Hippolyti opera ed. Fabricius 1716. Tom. 1. pag. 245—248. — Die echte Schrift des Hippolyt über die Charismen ist leider verloren gegangen, könnte aber nach neueren Vermutungen in dem genannten Abschnitt der apostol. Konstitutionen wenigstens benutzt sein; s. Hans Achelis in der prot. Realencykl. (3. Aufl.) 1. Band, S. 736.

Heilsthatsachen glaubt und sich von jeder Ketzerei frei erhält, so daß wir auch in diesem allgemein christlichen Charisma keine Spur des genuinen Verständnisses entdecken können. Am allerwenigsten aber in der Zweckbestimmung, die für die eigentlichen Charismen angegeben ist. Was Paulus gerade im Gegensatz zur Prophetie, dem *χάρισμα κατ᾽ ἐξοχήν*, von der Glossolalie ausgesagt hatte (1. Kor. 14, 22), wird hier fälschlich dem Wesen des Charisma angedichtet: *τὰ σημεῖα* (i. e. *χαρίσματα*) *οὐ τοῖς πιστοῖς ἡμῖν, ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις* (I, 2). In dieser Beziehung sind sie sogar dem Wort entgegengesetzt. Sie haben nämlich die Bestimmung, diejenigen Ungläubigen, welche durch das Wort nicht gewonnen werden können, zu überführen (I, 1). Ganz konsequent wird denn auch I, 7 zugestanden, sobald einmal keine Ungläubigen mehr da seien, werde jede charismatische Wirksamkeit überflüssig (*πᾶσα σημείων ἐνέργεια περιττή*). Stärker könnte die Abweichung vom paulinischen Begriffe, wonach die Charismen ihre Aufgabe innerhalb der christlichen Gemeinde haben, kaum ausgedrückt sein; denn nach Paulus ist die Glossolalie, als *σημεῖον τοῖς ἀπίστοις* betrachtet, kein Charisma, sondern nur, sofern sie durch Auslegung der christlichen Gemeinde zugänglich gemacht wird.

Bei solcher Auffassung vom Wesen und von der Bestimmung der Geistesgaben schien mit dem Zurückweichen des Paganismus ihre Zeit je länger je mehr vorüber zu sein. Chrysostomus spricht es in seiner 29. Homilie zum ersten Korintherbrief offen aus, die Schwerverständlichkeit des Abschnittes über die Charismen sei durch den Wegfall (*ἔλλειψις*) dieser Dinge verschuldet, *τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων* (Meyer-Heinrici, Kommentar zu 1. Kor.). Diese Ansicht war Jahrhunderte hindurch herrschend. Die katholischen wie später die protestantischen Scholastiker (Thom. Aq. I, 2, qu. 68 ff. Gisb. Voetius, de signis nr. V) verstanden unter Charismata „die als peculiare privilegium ecclesiae apostolicae et primitivae anzusehenden Wunderkräfte, die Befähigung zu wunderbarem Auftreten und Wirken, deren erste Erscheinung das Zungenreden am Pfingstfest ist“ (Cremer a. a. O. S. 10). Für die späteren Zeiten wurde höchstens ein zeitweiliges Aufblitzen des urchristlichen Geisteslebens mit seinen Gaben angenommen, indem man katholischerseits die von den Heiligen berichteten Wunderthaten, protestantischerseits verschiedene

andere seltsame Erscheinungen nicht anders als unter Zurückgehen auf jenen sonst zur Unthätigkeit verurteilten Begriff theologisch begreifen zu können glaubte.

Der Begriff blieb im Zustande der Erstarrung, um erst in neuester Zeit wieder, im Zusammenhang mit der historischen Erforschung der urchristlichen Zeit, in die richtige biblische Beleuchtung gerückt und eben dadurch zu Kraft und Leben erweckt zu werden. In dem Auftreten des Irvingianismus und Darbysmus, welche beide, zwar in verschiedener Weise und mit diametral entgegengesetzten Schlußfolgerungen, die Wichtigkeit der Geistesgaben für das Leben der Kirche Christi betonten, kann wohl der nächste Anstoß zu den seit dem vierten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts wahrnehmbaren Versuchen theologischer Schriftsteller erblickt werden, über die wirkliche und bleibende Bedeutung jenes Begriffs an der Hand der biblischen Urkunde sich Rechenschaft zu geben.

B. Spuren des Charisma in der Geschichte des Amtes und der Amtslehre.

Zweck dieser Untersuchung. — Klarlegung dessen, was unter „Amt" zu verstehen.

Der echte, für die Kirche fruchtbare Begriff des Charisma war mithin lange Zeit völlig verloren gegangen. Spuren davon müssen sich aber doch irgendwo finden, und zwar naturgemäß dort, wo das, was die Charismen zu leisten haben, der Dienst an der Gemeinde, den diese niemals entbehren kann, festere Form angenommen hat und selber zum Gegenstand einer besondern Lehre, der Amtslehre, geworden ist. Wir sind deshalb mit dem historischen Teile unsrer Untersuchung nicht zu Ende, sondern sehen uns genötigt, nochmals an den Anfang zurückzukehren und der geschichtlichen Entwicklung des zwischen charismatischer Begabung und geistlichem Amt bestehenden Verhältnisses wenigstens in ihren Hauptzügen nachzugehen. Ohne Zweifel werden wir dabei verschiedenen Faktoren des Begriffs Charisma und selbst auch dem Ausdruck in Verbindung mit amtlicher Thätigkeit innerhalb der Kirche wieder begegnen. Notwendig ist diese ganze Erörterung,

um unsern Begriff mit der Anschauung und den Verhältnissen der Gegenwart noch lebendiger zu vermitteln und weitere Gesichtspunkte zu seiner Fruchtbarmachung in praktischer und theoretischer Hinsicht zu gewinnen.

Ganz von selber bieten sich hier unsrer Betrachtung die drei Hauptstufen des Urchristentums, des römischen Katholicismus[1]) und des Protestantismus dar.

Zuvor aber scheint eine deutliche Erklärung darüber gar nicht unnötig, in welchem Sinne der Ausdruck „Amt" gebraucht werden soll. Sohm hat in dem bis jetzt allein erschienenen ersten Band seines Kirchenrechtes, der allerdings nur die geschichtlichen Grundlagen enthält, eine Definition des Amtes unterlassen; aber der Gebrauch, den er von dem Worte macht, ist eigentümlich genug. Den Dienst, zu welchem Gott durch das Charisma beruft, nennt er (S. 26) ein Amt und bezeichnet (S. 50) die frei charismatisch wirkenden Apostel, Propheten und Lehrer als die alleinigen Träger des geistlichen Amtes in der apostolischen Zeit.[2]) Dagegen weigert er sich (S. 120), den erwählten Bischöfen der ersten Zeit ein bestimmtes Amt zuzuschreiben. Daraus muß geschlossen werden, daß nach ihm das Amt keinen rechtlichen, sondern lediglich geistlichen Inhalt hat. Dies hängt offenbar mit seiner Grundthese, wonach das Kirchenrecht im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche sei, zusammen. Hält man an derselben konsequent fest und will doch das kirchliche Amt nicht aufgeben, so bleibt in der That nichts anderes übrig, als ihm jede rechtliche Bedeutung abzusprechen, bezw. es rechtmäßigerweise nur genau soweit sich erstrecken zu lassen, als es bei dem jedesmaligen Inhaber von persönlichem charismatischem Inhalte erfüllt ist. Daß diese Anschauung schließlich folgerichtig zum Darbysmus hintreiben müßte, soll hier nur angedeutet sein.

Wie schon oben hervorgehoben wurde (S. 20), können wir unter „Amt" nicht einfach die *διακονία* im Sinne von 1. Kor. 12, 5, das Thätigwerden des *χάρισμα*, verstehen. Wir stimmen vielmehr Achelis bei (Studien über das „geistliche Amt" in Th. Stud. und Krit. 1889, S. 34), daß nach dem heutigen Sprach-

---

[1]) Die griechische Kirche hat hier zu wenig Besonderes, um eigens berücksichtigt zu werden.

[2]) Auch Ad. Harnack pflegt vom „Amte" der Apostel, Propheten und Lehrer zu reden, z. B. Proleg. zur Apostellehre, S. 103. 110. 146.

gebrauch „Amt“ immer eine Bestallung durch andere voraussetze, und verstehen es demnach als das Produkt der unter bestimmten Bedingungen erfolgenden Übertragung bestimmter, die Gemeinschaft angehender Funktionen. Vor solcher Übertragung ist es als Amt nicht da, wenn auch möglicherweise die betreffende Dienstleistung kraft subjektiver Berechtigung schon vorher geübt wurde. Das Amt weisen wir also der objektiven menschlichen Rechtsordnung zu; denn „Recht im objektiven Sinne ist der Inbegriff der das Gemeinschaftsleben von Menschen beherrschenden Regeln“ (Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik. 1. Hälfte. 1894. S. 51); Kirchenrecht im besondern ist „Gemeinschaftsordnung der gesellschaftlich gegliederten Bekenner der christlichen Offenbarung“ (ebenda S. 82). Gewiß gehört es nicht zum ursprünglichen Wesen der christlichen Gemeinde, Rechtsordnung an sich zu tragen. Aber sowie sie sich auf Erden verwirklicht, in einen geschichtlichen Entwicklungsprozeß eingeht und sich als Zusammengehörigkeit menschlicher Individuen fühlt, wächst ihr auch wie von selbst eine so oder anders geartete rechtliche Ordnung, d. h. Gemeinschaftsordnung, an, ohne daß darin eo ipso ein Abfall von ihrem wahren Wesen läge; man wollte denn ihren Eintritt in das irdische Leben zugleich als ihren Sündenfall betrachten, ähnlich wie gewisse Gnostiker in der Lehre vom Menschen gethan haben. Andrerseits ist auch wieder mit Kahl a. a. O. S. 77 ff. gerade im Hinblick auf das Amt zu betonen, daß beim Recht nicht zunächst an seine formale Natur und an Zwangsbefugnis gedacht werden darf. Beides eignet dem Rechte erst sekundär; und es liegt durchaus in der Freiheit einer Gemeinschaft, aus ihren Principien heraus zu bestimmen, inwieweit überhaupt beides innerhalb eines bestimmten Verhältnisses zu entwickeln, bezw. davon Umgang zu nehmen ist.

---

1. Die urchristliche Periode.

Der Apostolat nicht Amt, sondern Charisma. — Die Anfänge des Gemeindelebens auf rein charismatischer Grundlage. — Übergang zum Amt in den προϊστάμενοι. — Die Sieben in Jerusalem und ihr Charisma. — Die Leistung der urchristlichen Presbyter ist ebenfalls charismatisch zu verstehen. — Anfängliche Bedeutung der episkopalen Thätigkeit. — Dieselbe ist in charismatischer Hinsicht nicht unter einen andern Gesichtspunkt zu stellen als die Thätigkeit der frei wirkenden Propheten und Lehrer (Abwehr übertreibender

Folgerungen aus *Jd.* XV, 1). — Auch die episkopale Lehrthätigkeit setzt echt charismatische Begabung voraus, nicht bloß ethische Bewährung im Christentum (gegen Sohm). — Zeugnisse dafür aus den alten Schriften. — Die Kataloge der Bischofseigenschaften in den Pastoralbriefen und der Apostellehre. — Das Charisma der Pastoralbriefe verglichen mit 1. Kor. 12 sowie mit dem katholischen Amtscharakter.

Abschluß dieser Periode: Das Amt bedeutete von Anfang an die Verbindung eines göttlich-freien (charismatischen) und eines menschlich-rechtlichen Faktors. — Die beiden Faktoren sind nicht kongruent. — Naheliegende Gefahren.

Bei der dargelegten Auffassung vom Amte ist vorerst klar, daß wir den Apostolat nicht unter diesen Begriff subsumieren können. Wir unterschreiben den Satz, auf welchen die mehrerwähnte Schrift von Haupt hinausläuft, daß der Apostolat nicht unter dem Gesichtspunkt des Amtes, sondern nur unter dem des Charisma, und zwar des Charisma der Kirchengründung[1]), richtig verstanden werde. Die Apostel stehen 1. Kor. 12, 28 obenan, wo rein auf göttlicher Begabung beruhende Dienste an der Gemeinde genannt werden. Weder hat Christus seinen Zwölfen je eine Thätigkeit, die ihnen ausschließlich eignen würde, organisatorisch zugewiesen, noch hat später die Gemeinde sie mit einer solchen betraut. Die Ergänzung des Kreises der Zwölfe durch Matthias entsprang wohl der Treue gegen den auferstandenen Herrn, der jene Zahl mit Bedacht gewählt hatte, ist aber für irgend ein Amtsverhältnis gegenüber der Gemeinde nicht beweisend. Auch für Paulus liegt die Begründung seiner ἀποστολή nicht in irgend einem menschlichen Rechtstitel (Gal. 1, 1), sondern in seinen mit Gottes Gnade gewirkten Leistungen, wie sie in den begründeten Gemeinden vorlagen (1. Kor. 9, 2; Gal. 2, 8). Von diesem Standpunkte aus können wir in Übereinstimmung mit Paulus (Röm. 16, 7 Andronikus und Junias, 1. Kor. 9, 6 Barnabas, Gal. 1, 19 Jakobus, Bruder des Herrn) und in Anlehnung an den überhaupt schon frühe aufgekommenen erweiterten Sprachgebrauch (Weizsäcker, Apost. Zeitalter. 1886. S. 608 ff.) über die Zwölfe und Paulus hinaus noch andere, wie namentlich die Verfasser kanonischer, aber nicht aus jenem engern Kreise

---

[1]) Vgl. Nitzsch, Prakt. Theologie, 1. Band, S. 166: „Die apostolische Befähigung gehörte schlechthin nur der Epoche der Begründung an."

stammender Schriften, an der apostolischen Geltung, weil an apostolischer Wirksamkeit, teilnehmen lassen.

Die neugegründeten Gemeinden traten also durch die schöpferische Kraft des christlichen Geistes, aber nicht unter der Ägide eines geistlichen Amtes ins Leben. Und sie schufen auch ihrerseits ein solches nicht sofort.[1]) Das Leben in der Christenheit war von den Charismen und ihrer Thätigkeit getragen, bevor es darin eigentliche Ämter gab. Dies geht namentlich aus dem Schweigen des Paulus in den Briefen an die Korinther hervor. Bei Besprechung der Geistesgaben, der Disciplinarfälle (I, 5), der Streitigkeiten zwischen Gemeindegliedern (I, 6), der einzusammelnden Liebessteuer (II, 9) hätte Paulus auf die amtliche Instanz Rücksicht nehmen müssen, wenn es damals schon eine gegeben hätte. An einen „anarchischen Naturzustand der Kirche," mit welchem Ausdruck Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl., S. 151, wohl die Ansicht Baurs treffen wollte, braucht darum niemand zu denken. Weil die Charismen aus dem der Gemeinde eigentümlichen gemeinsamen Lebensgeiste flossen, wohnte ihnen auch in ihrem Zusammenwirken ein Organisationstrieb von Anfang an inne. Namentlich bewirkten die *διάκρισις πνευμάτων* wie die *κυβερνήσεις* durch ihr Thätigwerden gewisse Beschränkungen und einzuhaltende Ordnungen.[2]) Die Gemeinde als Ganzes gab ihren Willen zu Gunsten oder Ungunsten einzelner Äußerungen des Geistes kund (*κωλύειν, μὴ κωλύειν* 1. Kor. 14, 39).[3]) Darin lag nun bereits das Rudiment einer Gemeinschaftsordnung, aber noch keine Amtsordnung. Denn Zustimmung und Verhinderung bezogen sich einstweilen auf einzelne Äußerungen, nicht aber auf diese und jene Person. Derselbe, dessen Rede das

---

[1]) Der Act. 14, 23 erzählte, singuläre Vorgang kann nicht gegen die allgemeine Regel beweisen. Die Nachricht des ersten Clemensbriefes an die Korinther (42, 4) vollends von der überall durchgeführten Einsetzung von Bischöfen und Diakonen durch die Apostel trägt den Stempel späterer Anschauung an der Stirn.

[2]) Der Apostel hofft offenbar, seine Mahnung, alles *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* zugehen zu lassen (1. Kor. 14, 40), und seine dahinzielenden Weisungen nicht umsonst zu erteilen.

[3]) Von Anfang an mag die geübte „Kritik" eine ziemlich strenge gewesen sein, weshalb die noch ganz junge Gemeinde zu Thessalonich ermahnt wird, den Geist nicht zu dämpfen, die Weissagung nicht zu verachten, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten.

eine Mal willig gehört wurde, konnte möglicherweise ein anderes Mal nicht zum Worte kommen.[1])

Wir haben indessen Grund zur Annahme, daß auch in den erregteren Gemeinden, zu welchen diejenigen griechischer Nationalität ohne Zweifel vorab gehörten, die gesellschaftliche Ordnung sich sehr bald durch Zurückgehen des anfangs überwallenden charismatischen Triebes auf einen kleinern Kreis zugleich vereinfachte und verfestigte. Es wundert uns nicht, wenn im Frühling bei winterlichen Rückfällen die Zeit der tausend Blüten rasch vorübergeht und auf einmal eine weit beschränktere Zahl von wirklichen Fruchtansätzen sich zeigt, oder wenn von vielen Trieben verhältnismäßig wenige nur sich kräftig entwickeln, die andern zurückbleiben. Das *δύνασθε πάντες προφητεύειν* erlangte wohl nie und nirgends volle Wirklichkeit; die Weissagungsgabe haftete doch ziemlich von Anfang an so bestimmt an einzelnen Personen, daß schon 1. Kor. 12, 28 diese und nicht die Gabe bei Aufzählung der Charismen genannt werden. Desgleichen traten für die mehr praktischen Dienste der Beaufsichtigung, Leitung oder materiellen Fürsorge bald einzelne Gemeindeglieder hervor, wie die 1. Thess. 5, 12 f. erwähnten *κοπιῶντες προϊστάμενοι καὶ νουθετοῦντες*, Stephanas in Korinth (1. Kor. 16, 15 f.), Phöbe in Kenchreä (Röm. 16, 1 f.) u. a. Wie kamen diese zu solcher Stellung? Die Priorität in der Gemeindezugehörigkeit, die von Stephanas ausdrücklich bezeugt wird, reicht jedenfalls zur Erklärung nicht aus; werden doch 1. Kor. 1 noch vor Stephanas andere genannt, die Paulus offenbar auch in der ersten Zeit (Act. 18, 8) getauft hat. Um sich selber in nachhaltiger Weise „den Heiligen zum Dienste zu verordnen", freiwillige Mühewaltung um der Gemeinde willen dauernd auf sich zu nehmen, brauchte es charismatischen Trieb und Geschick; wie uns denn die hier vorkommenden Ausdrücke *προΐστασθαι* und *διακονεῖν* unter den Charismen begegnet sind. In ihrer leitenden Stellung hätten sich jene Führer ohne die durchschlagende Kraft eigentümlicher Begabung zur Arbeit am Wohl der Gemeinde nicht behaupten können. Auch hier haben wir indessen noch kein Amt im richtigen Wortverstande; denn gewohnheits-

---

[1]) Sohm a. a. O. S. 119, Anm. 80 führt eine Stelle aus Tertull.. de praescr. haeret. an, wonach bei den gnostischen Häretikern die gottesdienstlichen Funktionen sehr häufig und schnell von einem an den andern übergingen, und glaubt hier einen Überrest altchristlicher Verhältnisse zu finden.

mäßiger Brauch ist noch keine bewußte und absichtliche Rechtsordnung. Das Verhältnis beruhte lediglich auf Liebe und der Anerkennung thatsächlich vorliegender Leistungen. Und der ermahnende Zuspruch ist so wenig ausschließliche Aufgabe der thessalonischen Vorsteher, daß unmittelbar nach jener Stelle (V. 14) alle Brüder damit beauftragt werden. Aber die Brücke zum Amt war jetzt freilich schon geschlagen. Die Entwicklung machte sich rasch, „wie die Bildung des Kindes im Mutterschoße" (Examen des vues Darbystes sur le saint Ministère, S. 41). Weil sie aber zugleich „nicht wie die Entstehung des Krystalls unter der Herrschaft einer mathematischen Formel" (ibid.) geschah, so lassen sich die Übergänge von einer Stufe zur andern nicht mit Sicherheit nachrechnen, abgesehen davon, daß, eben weil ein zum voraus fertiger Organisationsentwurf, den nach Mosheim, de rebus Christianorum ante Constantinum comment. pag. 113 seq. die Apostel aufgestellt haben sollten, in Wirklichkeit fehlte, örtliche Verschiedenheiten ganz unvermeidlich waren.

Bevor wir das Verhältnis zwischen dem Charisma und den in spätern Zeiten in den Gemeinden hin und her faktisch bestehenden Ämtern besprechen, werfen wir einen Blick auf die jerusalemische Gemeinde. Dort war es nach Act. 6 schon bald zu einem durch Wahl, und zwar Gemeindewahl, entstandenen Amte gekommen. Es war ein örtliches Bedürfnis, die Sorge für richtige Gabenverteilung, was dazu geführt hatte; und eben das gab im Unterschied von den da und dorthin wandernden (Act. 11, 27; 15, 22 f.; 13, 1 f.) Aposteln, Propheten und Lehrern den Trägern dieses christlichen Amtes von vornherein ein bescheideneres Ansehen. Allein schon hier muß betont werden, daß deswegen um nichts weniger die Thätigkeit der erwählten Sieben auf charismatischer Grundlage ruhte. Sie sollten *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας* sein, als solche schon von früher her bekannt und anerkannt, *μαρτυρούμενοι*. Gemeint ist offenbar nicht, wie Sohm a. a. O. S. 73 will, die Lehrgabe (*λόγος σοφίας*), wenn dieselbe auch, wie das Beispiel des Stephanus zeigt, keineswegs ausgeschlossen war, sondern die für den aufgetragenen Dienst zunächst erforderliche praktische Gabe des *ἐλεεῖν, μεταδιδόναι, ἀντιλαμβάνεσθαι*. Das Produkt solcher Gabe konnte nicht für die Folgezeit festgelegt werden, sondern mußte sich stets neu wieder erzeugen. Aber gerade dadurch stellt sich die Gabe selbst als eine zu jeder

Zeit unentbehrliche, keine Unterbrechung leidende heraus. Sie war ein vollberechtigtes Charisma, wie die andern aus dem Geiste der großen christlichen Glaubensgemeinschaft herausgeboren. Nicht als ein irgendwie zum Charisma Gegensätzliches, sondern als die förmliche Anerkennung desselben trat also das erste christliche Amt ins Leben. Aus praktischen Gründen, weil bei der Gabenverteilung, wenn irgendwo, Gleichmäßigkeit erforderlich war, kam hier zuerst an die Stelle der anfänglichen improvisierten Bethätigung der ein für allemal ausgesprochene Wille der Gesamtheit, bestimmte Glieder funktionieren zu lassen.

Örtlichen Interessen dienten nach dem Verschwinden der Sieben auch die spätern christlichen Gemeindebeamtungen. Die Entwicklung des Episkopates und sein Verhältnis zum Presbyterat sind in unserm Zusammenhang nicht näher zu untersuchen. Wir sind aber der Meinung, daß man an der durch den Engländer Hatch aufgestellten und durch Ad. Harnack ausgebildeten Theorie von der ursprünglichen und principiellen Verschiedenheit beider auch nach genauer und nicht voreingenommener Kenntnisnahme Zweifel hegen kann.[1])

Von hüben und drüben wird man indessen darüber wohl einig sein, daß, was in Dingen des Ansehens von den Presbytern

[1]) Dazu nur zwei Randglossen. Weizsäcker, der in seinem Apost. Zeitalter (1. Aufl. 1886) ebenfalls jene Verschiedenheit lehrt, stützt sich hiebei auf 1. Clem. 1, 3 (*ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν και τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ᾽ ὑμῖν πρεσβυτέροις*) und nennt diese Stelle entscheidend, da hier *ἡγούμενοι* (Bischöfe) und *πρεσβύτεροι* neben einander gestellt seien. Aber nach Ad. Harnack selbst (Proleg. zur Apostellehre S. 95 f., Anm. 8) bezeichnet das Wort *ἡγούμενοι* hier wie überall im Hebräerbrief, Clemensbrief und der Apostelgeschichte „zweifellos" die berufsmäßigen Propheten und Lehrer, nicht die Episkopen. Mithin wären die Episkopen in 1. Clem. 1, 3 und der ähnlichen Stelle 21, 6 überhaupt nicht genannt oder aber — innerhalb der *πρεσβύτεροι* zu suchen, und die nach Weizsäcker festeste Säule käme ins Wanken. — Daneben wird man den Eindruck nicht los, daß in den Pastoralbriefen der Bischof gleicher Herkunft mit den Presbytern ist. Die Hypothese von O. Ritschl, Th. Lit.-Ztg. 1885. S. 609, welcher Harnack, Texte und Untersuchungen II. 5, S. 54 zugestimmt hat, Tit. 1, 7—9 sei eine spätere Interpolation, verrät nur die Verlegenheit, in die man solchen Stellen gegenüber gerät, wenn man die behauptete Verschiedenheit geradezu auf zwei von einander unabhängige Organisationen gründen will. Davon ist übrigens Harnack selber insofern zurückgekommen, als er in seiner Dogmengeschichte den Unterschied zwischen der administrativen und der patriarchalischen Organisation ziemlich stark verwischt.

gilt, in nicht geringerm Maße auch von den Episkopen gelten muß; denn auch Harnack lehrt (Proleg. S. 151), die Episkopen seien „überall in kurzer Zeit, wenn nicht gleich anfangs" in das das Presbyterkollegium aufgenommen worden. Wir sagen aber auch umgekehrt, daß, was auch immer die Presbyter der Gemeinde an Diensten leisteten, in charismatischer Hinsicht gleich zu werten ist wie die Thätigkeit der Episkopen. Das geflügelte Wort Harnacks (Analekten zu Hatch, die Gesellschaftsverf. u. s. w. 1883. S. 230, Anm. 3): „Es giebt kein Charisma des Alters" kann für uns nur den Sinn haben, daß allerdings das natürliche Alter an sich keinen charismatisch vor andern befähigt. Soweit aber die Presbyter nicht bloß die Würde des natürlichen Alters genossen, sondern an der Leitung der Gemeinde, wäre es auch nur in disciplinarischer und jurisdiktioneller Hinsicht, thatsächlich und wirksam sich beteiligten, soweit handelten sie unseres Erachtens ebenfalls kraft charismatischen Triebes. Den Unterschied zwischen einer natürlichen, weltlichen Organisation der Leitung, die mit der charismatischen Gliederung der Gemeinde nichts zu thun hat, und einer religiösen, specifisch christlichen Organisation, die auf jener Gliederung beruht, vermögen wir nicht anzuerkennen.[1]) Was irgend zum Wohle der Gemeinde geschieht, fließt aus dem einen Geiste, der darin als in dem Leibe Christi sein Wesen hat, ob nun dabei ursprüngliche Schöpfungsordnungen mit im Spiele seien oder nicht. Selbständig neben den Charismen noch andere, „natürliche", „weltliche" Faktoren anzunehmen, deren Mitwirkung zum Bestand der Gemeinde ebenfalls notwendig sei, ist jedenfalls nicht paulinisch. Soweit also die Presbyter einzig durch ihr höheres Alter oder auch durch lange Gemeindezugehörigkeit sich auszeichneten, waren sie bloße Respektspersonen und konnten eine besondere Organisation nicht begründen; soweit sie aber „im Wort und in der Lehre" oder sonstwie thätig waren, handelten sie auch als Glieder der οἰκονομία τοῦ θεοῦ und bereiteten den spätern, amtlich festgefügten Presbyterat vor.

Die zum ersten Male Phil. 1, 1 erwähnten Episkopen nun samt den ihnen beigeordneten Diakonen sind unzweifelhaft als gewählte Beamte zu betrachten.[2]) Ihre ursprüngliche Aufgabe be-

[1]) Vgl. darüber Seyerlen, Die Entstehung des Episkopates, Zeitschr. für prakt. Theol. 1887, S. 227.

[2]) Weizsäcker a. a. O. S. 635 wird mit seiner Deutung der Zuschrift

stand nach dem aus dem Ende des ersten Jahrhunderts stammenden ersten Clemensbrief (44, 4) in dem προσφέρειν τὰ δῶρα, worunter nicht bloß die Entgegennahme und Verteilung der Liebesgaben für die Armen, sondern überhaupt die Leitung der eucharistischen Feier zu verstehen ist. Dazu kamen wohl noch Verwaltungsgeschäfte, wie z. B. die Vermittlung des Verkehrs mit andern Gemeinden. Eine Verwandtschaft mit dem Amt der Sieben in Act. 6 ist nicht zu verkennen. Es mußte sich bald einmal, wo größere, geordnete Gemeinden bestanden, die Notwendigkeit geltend machen, jene Funktionen bestimmten Personen zu überweisen. Dies um so mehr, da sie als mühe- und verantwortungsvoll, teilweise wohl auch undankbar, den Ehrgeiz der Gemeindeglieder nicht in hohem Maße erregen mochten, wie denn schon Paulus 1. Kor. 12, 29 f. (verglichen mit V. 28)', wo er betont, daß nicht alle die begehrtesten Gaben haben können, die jenen Funktionen offenbar zunächst entsprechenden ἀντιλήμψεις und κυβερνήσεις nicht wieder mit aufführt. Es gab indessen Leute, welche auch dazu willig und tüchtig waren.

Wie bei den Sieben, so ist auch hier die Anschauung zurückzuweisen, als ob diese ursprüngliche episkopale Thätigkeit, gesetzt auch sie wäre von der Wortverwaltung noch völlig getrennt gewesen, einer charismatischen Begabung niedrigerer Ordnung entsprochen hätte. Harnack lehrt, als τετιμημένοι und ἡγούμενοι hätten der damaligen Zeit ausdrücklich nur die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ gegolten. Es fehlt aber ein genauerer Beweis dafür, daß wirklich nach urchristlicher Auffassung an den Charismen des Worts im Unterschied von den praktisch gerichteten Charismen eine besondere τιμή, welche ihre Inhaber der Gemeinde nicht gleich-, sondern überordnete, gehaftet hat. Jedenfalls ist gerade Paulus, auf welchen Harnack sich beruft, kein Zeuge dafür. Wir können nämlich keineswegs finden, daß er in der Stelle 1. Kor. 12, 28 ff. einen „sehr bedeutenden Unterschied" zwischen den Charismen der Apostel, Propheten und Lehrer einerseits und den übrigen Charismen andrerseits in der Weise mache, daß jene ihren Inhabern einen Rang in der Gemeinde verleihen, während die δυνάμεις, ἀντιλήμψεις κτλ. keinen solchen begründen (Proleg.

---

des Philipperbriefs auf freiwillige προιστάμενοι der ältern Zeit ziemlich allein dastehen.

zur *Διδ.* S. 99, Anm. 12 und S. 145). Der ganze Abschnitt 1. Kor. 12, 12—31 geht ja gerade darauf aus, jeden Gedanken an persönliche Rangunterschiede zwischen den Gliedern des Leibes fernzuhalten. Und wie stimmt zu der hervorragenden, von Gott erteilten *τιμή* der Apostel, Propheten und Lehrer, die schon Paulus ausdrücklich geltend gemacht haben soll, Vers 24: *ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμήν?* Sollen etwa Apostel, Propheten und Lehrer das *ὑστερούμενον* sein? Und warum hat Paulus, wenn er doch mit solchem Bedacht jedem die ihm gebührende Stellung zuwies, in der Aufzählung 1. Kor. 12, 8 ff. die *προφητεία* fast an den Schluß gestellt? — Um dem Reichtum der Gaben Ausdruck zu geben, enumeriert er, wo er die Personen aufzählt, mit *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* und wiederholt nachher auch das *ἔπειτα* noch einmal; aber eine Rangordnung will er nicht geben.

Indessen scheint Harnack doch mit Erfolg auf die Stelle *Διδ.* XV, 1 f. sich berufen zu können.[1]) Er nimmt an, die *Διδαχή* gebe genau den Zeitpunkt an, wo die Lehrthätigkeit infolge Seltenerwerdens der Propheten und Lehrer auf die Bischöfe und Diakonen übergegangen sei; eben durch diesen Übergang seien die letztern zum hohen Rang von *τετιμημένοι* erhoben worden. Allein auf diese Weise wird zu viel aus der Stelle herausgelesen. Hätte sie wirklich den Gedanken in die christliche Welt einführen sollen, daß mit neuen Funktionen von jetzt ab auch eine höhere Dignität auf die Bischöfe und Diakonen übergehe, so müßte sie ihn viel bestimmter und nicht nur angelehnt an die Hauptermahnung von XV, 1 geäußert haben. Der Nachdruck ruht auf der Anweisung, Beamte zu wählen, die des Herrn würdig seien, da sie ja auch den Dienst von Propheten und Lehrern zu leisten hätten, und diese Beamten, eben weil sie auch eines heiligen Dienstes gewürdigt seien, gehörig zu achten. Aus der Stelle auf eine neu eingeführte Erweiterung des christlichen Gemeindeamtes zu schließen, ist kein Grund. Sie erklärt sich vielmehr gut von der Annahme Lüdemanns aus (Pünjers Theol. Jahresbericht 1885, S. 131. 134. 136; vgl. auch Deutsche Lit.-Ztg. 1887, S. 121 ff.), daß die

---

[1]) *Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου . . . ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.*

Didache eine judenchristliche Elementaranweisung für neuerstandene Gemeinden im heidenchristlichen Missionsgebiet sei, welche sich je länger je mehr von der Pflege der wandernden Missionare und Propheten zu entwöhnen und unter eigenen Beamten selbständig einzurichten hatten. Dann ist auch psychologisch leicht verständlich, warum die Gemeindeglieder gleich von Anfang an gemahnt werden mußten, ihre Beamten nicht gering zu schätzen (*ὑπεριδεῖν*). Jene Propheten und Lehrer waren für diese neuen Gemeinden, auch wenn sie sich längere Zeit bei ihnen aufhielten, fremde und weitgereiste Leute und genossen schon dadurch hohes Ansehen, wogegen an den ortsansässigen Episkopen und Diakonen auch bei tüchtiger innerer Ausrüstung für ihr Amt oftmals Matth. 13, 57 sich bewahrheiten mochte. Aus solchen praktischen Erfahrungen, die ihre Analogien auch heutzutage haben, und nicht aus einer theoretischen Reflexion über einen ursprünglichen Rang- und Wesensunterschied kam ohne Zweifel dem Verfasser der Didache die Veranlassung, unter Hinweis auf den Dienst der Episkopen und Diakonen für sie ebenfalls eine Ehrenstellung in Anspruch zu nehmen.[1])

Wir empfinden daher keine Nötigung, denjenigen Charismen, welche zum Nutzen der Ortsgemeinden zuerst eine geregeltere Form des Dienstes annahmen, nach dem Sinne der damaligen Zeit von vornherein eine niedrigere Natur zuzuschreiben. Und wollten wir vom Standpunkte unsrer Zeit aus urteilen, so stellte sich die Sache ganz ebenso dar. Ohne Zweifel waren die Gaben der Propheten und Lehrer, von den Aposteln ganz abgesehen, für das Leben der Kirche überaus wertvoll, dem Auge des Leibes vergleichbar; aber die mehr praktisch gerichteten charismatischen Thätigkeiten, aus welchen das Amt zunächst hervorwuchs, bildeten dazu eine notwendige Ergänzung, wie das Auge nichts vermag ohne die Bei-

---

[1]) Auch die Ermahnung zur Ehrerbietung gegen die Prediger in IV, 1 (*τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*) beweist nicht, daß den Gaben des Worts eine andere, höhere Ehre gebührte als den Gaben des Geistes überhaupt. Die Ehre, von welcher die Rede ist, wird übrigens nach dem Schlußsatz nicht eigentlich den menschlichen Personen, sondern dem Herrn, dem sie Zeugnis geben, erwiesen. Die *κυριότης* Jesu wird aber offenbar auch durch die Charismen der That verkündigt.

hilfe von Hand und Fuß. Ohne die Mühewaltung jener ersten Episkopen und Diakonen wäre wohl überhaupt sehr wenig von dem litterarischen Geistesschatz der urchristlichen Zeit auf uns gekommen, während andrerseits manche von jenen „der Christenheit, nicht einer einzelnen Gemeinde geschenkten" Propheten und Lehrern keine sehr weit reichende oder gar unvergängliche Wirkung geübt haben.

Immerhin wird niemand leugnen wollen, daß die Bedeutung des kirchlichen Amtes mit der regelmäßigen Übernahme der Lehrfunktion allerdings gewaltig steigen mußte; darin war die geistigste, unmittelbarste und vielseitigste Thätigkeit enthalten. Offenbar wurde schon bald durch die völlig freie charismatische Aussprache das Bedürfnis der Gemeinde zu wenig oder nicht regelmäßig genug befriedigt. Von den Episkopen, welche den eucharistischen Gottesdienst leiteten, wurde da am ehesten erwartet, daß sie in die Lücke traten.[1]) Darum sehen wir schon im Epheserbrief (4, 11) die Hirten, welche ohne Zweifel die bestellten Aufseher der Gemeinden sind, zugleich als Lehrer bezeichnet — denn das Fehlen des *τοὺς δέ* vor *διδασκάλους* läßt kaum eine Beziehung auf verschiedene Personen zu —; darum konnte im ersten Petrusbrief (2, 25) Christus selber ein *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* genannt werden, was keinen Sinn hätte, wenn in dem *ποιμαίνειν* (vgl. auch Act. 20, 28) und *ἐπισκοπεῖν* bloß der Begriff administrativer Aufgaben läge; darum wird in den Pastoralbriefen (1. Tim. 3, 2; Tit. 1, 9) verlangt, daß der Bischof *διδακτικός* sei. Justin (Apol. I, cap. 67) weiß es nicht anders, als daß der *προεστώς* in der christlichen Versammlung nach der Schriftverlesung eine freie Ansprache und ein Gebet hält. Auch die Apostellehre scheint nach dem oben Gesagten für die Gemeinden, auf welche sie berechnet war, diesen Thatbestand vorauszusetzen, wenn auch allerdings aus der Stelle X, 7 (*τοῖς προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*) hervorgeht, daß einem anwesenden anerkannten Propheten jederzeit willig die Funktion abgetreten wurde.

---

[1]) Die unzweifelhaft noch lange Zeit bestehende Freiheit des Lehrens und die Verbindung des Gemeindeamtes mit der Verkündigung des Evangeliums schließen sich keineswegs aus, wie man nach Ritschl, Entst. der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 350 meinen sollte.

Wie verhält sich nun diese bischöfliche Lehrthätigkeit in charismatischer Hinsicht zu derjenigen der Propheten und Lehrer? Diese Frage haben wir, durch Sohm veranlaßt, noch einer besondern Prüfung zu unterwerfen. Nach ihm sind die Presbyter und mithin auch die aus ihnen genommenen Bischöfe in der That Träger eines Charismas und zählen in diesem Sinne notwendig zu den „Geistlichen" der Gemeinde (Kirchenrecht I, S. 108 f.). Allein wiewohl die Lehrthätigkeit (Sohm zufolge) dem bischöflichen Amte von dessen erstem Anfange an zukommt, besitzt doch der Bischof nicht die „apostolische" Lehrgabe der Apostel, Propheten und Lehrer, überhaupt keine sonderliche Lehrgabe, kein außerordentliches Charisma (S. 80 f. 85. 88). Aus *Διδ.* X, 7 und XV, 1 gehe hervor, daß der Bischof von Anfang an den sonderlich begabten, berufsmäßigen Prediger, der nicht in jeder Gemeinde zu haben war, „ersetzen" sollte; daraus folge, daß er selber kein Prophet und kein Lehrer sei, — da vielmehr im ersten Jahrhundert und noch im Beginn des zweiten der Lehrbegabte den Bischof ausschloß —, sondern ein Mann, der trotz des Mangels an apostolischer Lehrgabe doch imstande sei, des Lehramts und insbesondere der Eucharistie und des Gabendienstes in der Ekklesia zu walten (S. 89. 91). Das dem Bischofsamt zur Voraussetzung dienende Charisma muß demnach von einer andern Seite her bestimmt werden. Es besteht in der werkthätigen Erweisung des Christentums und kann als die Gabe der Liebe bezeichnet werden (S. 108 ff.). Eine weitere Ausrüstung verlangt die bischöfliche Lehrthätigkeit nicht; sie ist die „gemeinchristliche" Art der Wortverwaltung, zu deren Ausübung es genügt, ein rechter, erprobter Christ zu sein (S. 114). Denn das Wort dessen, welcher durch die That sich als wahrer Christ erwiesen hat, besitzt als solches einen guten Klang in der Gemeinde (S. 112).

Wir nehmen mit Befriedigung davon Notiz, daß Sohm, wie sich aus Vorstehendem ergiebt, die bleibende Bedeutung des Charisma als Voraussetzung zum Amte principiell anerkennt. Er giebt jedoch diesem Begriff hier eine derartige Deutung, daß, was er sagt, einer Leugnung der charismatischen Amtsvoraussetzung wieder sehr nahe kommt. Das Charisma des Bischofs entpuppt sich schließlich bei ihm einfach als das praktische Thatchristentum, ist also mit der ethischen Bewährung des Christen in eins zusammengeflossen. Dadurch aber verliert es seine specifische Be-

deutung. Denn so gewiß es unleugbar ist, sowohl daß ohne den christlichen Wandel des Inhabers die schönsten Charismen der wurmstichigen Blüte gleichen, als auch daß jener Wandel, wenn er vorhanden ist, ebenfalls eine erbauliche Wirkung auf die Mitmenschen ähnlich den Charismen ausübt, so darf doch das eigenartige Wesen beider Erscheinungen nicht übersehen werden. Hier ist es direkt und ausschließlich auf die Erbauung der Gemeinde abgesehen; dort gilt es zunächst den dem eigenen Personleben gesetzten Zweck der ethischen Durchdringung mit Gottes Geist und erst abgeleitet davon eine Wirkung auch auf andere. Wir sind der Meinung, daß der Bischof, sobald sein Amt es mit sich brachte, zur Gemeinde zu reden und die Katechumenen zu unterrichten, ja freilich auch nach dieser Seite hin einer „sonderlichen" charismatischen Begabung bedurfte. Die „apostolische" Gabe, an welcher Sohm etwas willkürlich auch die Propheten und Lehrer participieren läßt (S. 48), brauchte es allerdings nicht zu sein, wiewohl sie dem Bischof der alten Kirche zuweilen zugeschrieben wurde.[1]) Aber ein echtes, wahres Charisma in der paulinischen Bedeutung des Wortes, sich äußernd in Trieb und Geschick, durch Rede andere zu fördern, mußte, wenn anders die bischöfliche Lehrthätigkeit eine ersprießliche war, die Voraussetzung bilden. Die Unterscheidung zwischen außerordentlicher und gemeinchristlicher Gabe, wobei die erstere den Aposteln, Propheten und Lehrern reserviert bliebe, können wir nicht gelten lassen, sondern erblicken darin lediglich eine partielle Nachwirkung jener veralteten Anschauung, wonach die Charismen im besondern Sinne ein peculiare privilegium ecclesiae primitivae wären. Die eigentümliche Stellung und das besondere Ansehen der frei wirkenden Propheten und Lehrer erklären sich aus besondern Ursachen, hauptsächlich wohl daraus, daß der Gedanke an organisierte Lokalgemeinden später erwachte als das Gefühl der großen *ἐκκλησία*. Als aber einmal das kirchliche Amt, zunächst als Gemeindeamt, nötig wurde, nicht als bloßer Notbehelf, sondern um des Bedürfnisses nach Regel=

---

[1]) Den Polykarp rühmt die Gemeinde zu Smyrna im Briefe (Mart. 16, 2, auch Eus. h. e. IV, 15, 39) als *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος*. Und Melito galt nach einer bei Hieronymus (de viris illustr. 24) aufbewahrten Notiz Tertullians bei seinen Zeitgenossen als Prophet.

mäßigkeit willen, da bildete ohne Zweifel jede besonders hervortretende charismatische Gabe eine Empfehlung bei der Wahl.

Ohne charismatische Ausrüstung sollte von Anfang an keiner zum Amte gelangen. Darum heißt es Eph. 4, 11 von den Hirten, d. h. Bischöfen, wie von den Aposteln, Propheten und Lehrern, daß Gott sie gegeben habe. Nach Act. 20, 28 hat der heilige Geist die ephesinischen Gemeindevorsteher in ihre Stellung eingesetzt. Laut dem ersten Clemensbriefe (42, 4) ging der Bestellung der ersten Bischöfe und Diakonen eine „Prüfung im Geiste" voraus. Und noch in weit späterer Zeit schien hervorragender Besitz charismatischen Geistes, besonders geistliche Beredsamkeit, von vornherein einen Vorsprung bei der Bischofswahl zu begründen. Vgl. die Stelle Tert. adv. Valent. cap. 4: speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio.

Dem widersprechen auch die in den alten Quellen begegnenden Kataloge der Bischofseigenschaften (Tit. 1, 6—9, 1. Tim. 3, 2—7, Διδ. XV, 1) keineswegs. Zwar werden hier, wie bekannt, vorwiegend sittliche Qualitäten hervorgehoben und zugleich hierin die Ansprüche nicht hoch gestellt. Indessen fehlt in den Pastoralbriefen die Forderung der Lehrhaftigkeit nicht, im Titusbrief mit der Bemerkung, daß der Bischof imstande sein müsse, festhaltend am bewährten Wort mit der gesunden Lehre zu ermahnen und die Gegner zu überführen. Daß da mehr auf treue Weiterüberlieferung als auf Hervorbringen neuer, zündender Gedanken Rücksicht genommen wird, lag im Zeitbedürfnis und enthält schon darum nichts, was dem Begriff des Charisma widerstritte. Einerseits waren nicht einmal die Propheten und Apostel rein produktiv gewesen; andrerseits lag in der Gnosis eine „Produktion" neuer Gedankenverbindungen vor, deren Gefährlichkeit gegenüber das Hauptinteresse sein mußte, auf dem einmal gelegten Grunde stehen zu bleiben. Überhaupt wird doch wohl auf dem christlichen Glaubensgebiete die Produktivität eine mehr qualitativ als quantitativ meßbare Größe sein, d. h. in der originalen Kräftigkeit bestehen, mit welcher, überzeugend für die Zeitgenossen, die geoffenbarten Heilsgedanken neu erlebt und ans Licht gestellt werden. Im übrigen dürfen jene Kataloge in unsrer Frage nicht wie juristisches Beweismaterial ausgebeutet werden. Sie schärfen ein, was am ehesten etwa übersehen werden konnte und doch wegen

der sittlichen Würde der Gemeinden beachtet werden mußte. Die Absicht konnte nicht sein, selbstverständliche, aber schwer in bestimmte Formeln zu fassende Dinge, auf welche der gesunde Instinkt der Gemeinden ganz von selbst verfiel, namhaft zu machen. Und als selbstverständlich wird es für die Zeit des Urchristentums, wo noch kein durch unlautere Beweggründe veranlaßter Zudrang zu den kirchlichen Beamtungen vorkam, angesehen werden dürfen, daß keiner, dem gerade die Kraft zur geistlichen Einwirkung auf andere abging, die Augen der wählenden Gemeinde auf sich zog. Um den „Dienst der Propheten und Lehrer" zu leisten, brauchte es mehr, als ein bewährter Christ zu sein.

Nun aber wird in den Pastoralbriefen das *χάρισμα* auch ausdrücklich genannt und mit dem kirchlichen Amte in Verbindung gebracht.[1]) Denn was der Verfasser in dieser Beziehung von Timotheus, dem förmlich eingesetzten Apostelgehülfen, sagt, soll offenbar auch von dem regelmäßigen Amte der damaligen Zeit, dem „seiner monarchischen Spitze zustrebenden" (Holtzmann, Die Pastoralbriefe, S. 225) Episkopate gelten. Hier haben wir mithin einen festeren Punkt in der geschichtlichen Entwicklung, die wir verfolgen. Mit 1. Kor. 12 besteht zunächst die Übereinstimmung, daß auch das Charisma des Timotheus in engster Beziehung zu dem Dienste steht, den er der christlichen Gemeinde zu leisten hat; es begründet die Tüchtigkeit nach dieser Richtung hin. Und zwar handelt es sich gar nicht um wunderbare Machtthaten, worauf eine wenig spätere Zeit den Begriff verengte, sondern um das der Gemeinde in aller Schlichtheit und Treue schuldige Zeugnis vom Herrn (2. Tim. 1, 8), das ermahnende und lehrende Wort, ja die Vorlesung heiliger Schriften (1. Tim. 4, 13). Hier wie im ersten Korintherbrief ist ferner das Charisma nicht als ein magisches Gut vorgestellt, das abgesehen vom sittlichen Verhalten da ist und dem Inhaber nach seinem präftabilierten Umfange jederzeit verbleibt. Wie vielmehr 1. Kor. 12, 31 vorausgesetzt wird, daß einer nach höherer charismatischer Ausrüstung mit Erfolg trachten könne, so tritt uns hier die Möglichkeit entgegen, daß das Charisma durch Vernachlässigung allmählich „verglimmt" (Holtzmann),

[1]) 1. Tim. 4, 14: *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* — 2. Tim. 1, 6: *ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.*

aber auch wiederangefacht und gesteigert wird. Auf der andern Seite begegnet uns in den Pastoralbriefen das Neue, daß das Charisma zu einer bestimmten Handlung, durch welche Timotheus in seine dienende Stellung eingesetzt wird, in Beziehung gebracht wird. Es erscheint nicht mehr gleichsam freiwachsend, rein spontan sich äußernd wie in Korinth, sondern mit dem Amtskleide angethan und durch kirchliche Ordnung in eine bestimmte Bahn gewiesen. Ja, der Schein entsteht sogar, als ob es überhaupt erst bei der Ordination, und zwar vermittelst der Handauflegung (II, 1, 6: *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*, am andern Orte: *μετά*), verliehen würde, so daß demnach bereits die Vorstellung von einer sakramentalen Mitteilung des Amtscharakters zu Grunde läge. So sehr man aber auch zu dieser Deutung der Stellen vom Standpunkt der spätern Lehrentwicklung aus versucht sein mag, wie denn nicht bloß Holtzmann, sondern auch Beyschlag (Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T. 1874. S. 96) sie vorträgt, so liegt doch ein nicht zu verkennender Unterschied vom katholischen character indelebilis erstlich in der oben hervorgehobenen nur bedingten Kräftigkeit und Wirksamkeit des Charismas — in allen den Dingen, welche für Timotheus in seinem Charisma enthalten sind, bedarf er doch der Mahnung und Weisung —, sodann in dem Umstande, daß die Handauflegung im Zusammenhange mit Weissagungen erfolgt, welche schon früher auf Timotheus als die geeignete Persönlichkeit hingewiesen haben (I, 1, 18) und zu seiner Ordination führten.[1] Das, was jene Prophetenstimmen sollicitierte, kann nichts anderes als die schon ursprünglich vorhandene geistliche, charismatische Tüchtigkeit sein. Diese Voraussetzung liegt unausgesprochen vor. Mit dem Ausdruck Charisma allerdings wird an den beiden Stellen das bezeichnet, was dem Timotheus vermittelst Handauflegung und Gebet übertragen wurde, nämlich das Charisma als ein öffentlich anerkanntes, in regulären Dienst und Pflicht genommenes. Wir können sagen, der Begriff *χάρισμα* habe hier eine kleine Ver-

---

[1]) Diese Art von Prophetie ist derjenigen von 1. Kor. 14 nicht so disparat, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte; denn das *ἀνακρίνειν* und *ἐλέγχειν* von 1. Kor. 14, 24 weist ebenfalls auf ein Durchschauen des menschlichen Wesens, eine Menschenkenntnis im höhern Sinne des Wortes, hin. Die beste Analogie aber stellt die durch Prophetie herbeigeführte Aussendung des Barnabas und des Saulus (Act. 13, 1 ff.) dar.

schiebung nach der Seite der mit ihm allerdings aufs engste verknüpften *διακονία* (1. Kor. 12, 4 f.) erfahren. Übertragen wird das Charisma, insofern es eine bestimmte Dienstleistung involviert; und durch solche Übertragung wird die Dienstleistung zum verantwortungsvollen Amte, zu dessen Ausrichtung gemeinsam der Segen erfleht wird. Auf diesem Punkte läßt sich mithin so deutlich wie nirgends sonst beobachten, wie das Charisma zum Amte geführt hat.

Das Ergebnis unsres Überblickes über die urchristliche Zeit ist, kurz zusammengefaßt, folgendes. Aus den anfänglich ohne Auftrag, aber unter Souveränitätsrecht der Gemeinde geübten charismatischen Thätigkeiten ist durch eine natürliche Verfestigung und Regularisierung der christlichen Gesellschaftsverhältnisse das geistliche Amt bald hervorgewachsen; nicht aber hat dieses jene, wie es oft unrichtig formuliert wird, abgelöst. Die durch Gottes Geist verliehene charismatische Befähigung blieb als — nicht einzige, aber nächste, nicht physisch notwendige, aber ideale Voraussetzung jeder amtlichen Funktion. Insofern griff nicht erst in einem spätern Zeitpunkt, sondern vom ersten Auftauchen förmlich übertragener Gemeindedienste an jene „Verschmelzung des Enthusiastischen mit dem Administrativen" oder, wie wir auf unserm Standpunkte lieber und besser sagen, die Verbindung eines göttlichen und eines menschlich-rechtlichen Faktors Platz. Freilich konnte sich von Anfang an die Gleichung Amt-Charisma in dieser glatten Form in keinem Falle als richtig erweisen.[1]) Je mehr sich allmählich der Kreis der bischöflichen Funktionen erweiterte, desto öfter mußte sich — von möglichen Mißgriffen bei der Wahl

---

[1]) Dies ist für die Darbysten der Grund, die Schaffung von Ämtern als unbefugten Eingriff in das Walten des Geistes, Fesselung desselben und Abfall von den Grundlagen der Kirche zu betrachten. Allein die Worte von Godet (Examen des vues Darbystes. 1846. S. 37) werden immer Recht behalten: Le don du saint-esprit n'est point exclusif de la charge officielle, ni l'inverse . . . Le don est l'indice de la volonté du chef; la charge est la marque de la reconnaissance du don par le corps. C'est le don qui donne au ministère son influence; la charge lui confère l'autorité. Il n'y a rien là de contradictoire. Nous retrouvons au contraire ici, sous une forme particulière, le grand principe qui est à la base de tout l'ensemble et de tous les détails du christianisme, cette coopération du divin et de l'humain que l'esprit sectaire a toujours cherché à détruire, soit en confondant, soit en isolant les deux principes coopérants.

abgesehen — eine Inkongruenz der amtlichen Thätigkeiten und der kraft göttlichen Rechtes geübten charismatischen Wirksamkeit herausstellen. Um dieses Verhältnis nicht zu einem ungesunden werden zu lassen, kam es darauf an: 1. sich der von der menschlichen Amtseinsetzung unabhängigen charismatischen Voraussetzung bewußt zu bleiben, die äußere Dienstverrichtung nicht, unter Überschreitung der in den Pastoralbriefen bemerkten äußersten Linie, mit dem Charisma einfach zu identifizieren und als eine der vornehmsten Aufgaben des Kirchenregimentes die Sorge dafür zu betrachten, daß wenigstens ohne einen festen Kernansatz charismatischen Triebes und Geschickes keiner zum Amte gelange; 2. den Grundsatz festzuhalten, daß auch außerhalb des Amtes Gaben des Geistes durch die Gemeinde hin vorkommen, und diesen möglichst viel Raum zu ihrer Bethätigung zu überlassen.

---

2. Der römische Katholizismus.

Im Zusammenhang mit der Ausbildung des monarchischen Episkopats zum Schutz gegen die Häresie verwandelt sich die moralisch postulierte Zusammengehörigkeit von Amt und Charisma allmählich in eine rechtlich fixierte. — Tertullian. — Das tradierte charisma veritatis bei Irenäus. — Mildere Auffassung bei Cyprian. — Augustin dogmatisiert durch seine Lehre vom sacramentum ordinis die Umkehrung des richtigen Verhältnisses von Charisma und Amt. — Das Wahre und das Falsche in der Augustinischen Unterscheidung von Amtsgeist und Liebesgeist. — Das dem römischen Priester verliehene Charisma hat Anteil an der aufgezeigten Verkehrung des Begriffes Charisma ins Wunderbare. — Die Festlegung des amtlichen Charisma in Trient und im römischen Katechismus.

Die Folgezeit hat den der biblischen Grundlage entsprechenden Standpunkt nicht innegehalten. Die Periode des Katholizismus, die bedeutend kürzer als die vorige behandelt werden kann, da der Sachverhalt hier meistenorts klar genug zu Tage liegt, kennzeichnet sich durch eine rasch eintretende und bald vollständige Umkehrung des Verhältnisses von Charisma und Amt.

Die neue Zeit kündigt sich zum ersten Male, wohl um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, durch die Forderung des bischöflichen Alleinrechtes auf die kirchlichen Handlungen, insbesondere die Leitung der eucharistischen Feier, an. Hatte Clemens von Rom (1. Kor. 44, 4) in dem bestimmten zu Korinth vorgekommenen

Fall erklärt, daß die einmal Gewählten nicht von ihrer Stelle zu verdrängen seien, wenn sie *ἀμέμπτως καὶ ὁσίως* ihres Amtes gewaltet haben, hatte er also zwar eine neue Stufe in dem Verfestigungsprozeß des Amtes vorbereitet, aber doch, indem er die untadelige Amtsführung zur Grundlage seiner Mahnung machte und also von sittlichen Erwägungen ausging, noch nicht, wie Sohm es darstellt, einen rein formellen Rechtsanspruch der Amtsinhaber auf die betreffenden Funktionen erhoben, so verlangen dagegen jetzt die sogenannten ignatianischen Briefe ohne weiteres (Ign. ad Smyrn. 8, 1): *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, und: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Mit der Ausschließlichkeit der äußern Rechte, welche so den Bischöfen (samt den sie umgebenden Presbytern und Diakonen) principiell zuerkannt wurden, mußte aber auch diejenige ihrer innern Berechtigung Schritt halten. Sollte die im Episkopat geschaffene feste Burg gegenüber gnostischem Wissensdünkel, montanistischen Geistesansprüchen und jeder andern Häresie wirklich standhalten, so konnte weder der historische Successionsbeweis Tertullians noch auch eine bloß moralisch postulierte Zusammengehörigkeit von Charisma und Amt genügen; es mußte vielmehr auf dieser Bahn bis zu der dogmatischen und beinahe rechtlich fixierten Behauptung vorwärts geschritten werden, daß die Amtsträger von vornherein — und sie allein — im Besitz dessen seien, was sie innerlich, vor Gott und der Gemeinde, zu ihrem Amte befähigen könne. Die Bischöfe mußten als Nachfolger der Apostel auch im Besitz der apostolischen „Gnade", das heißt des allumfassenden apostolischen Charismas,[1]) sein, zunächst zum Zwecke der reinen Lehre,[2]) bald für noch ausgedehntere Ansprüche.[3]) Darum bezeichnet Irenäus (IV, 26, 2) die Priester als solche, denen man gehorchen müsse, weil sie cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt; und wenig später (IV, 26, 5) werden die charismata

---

[1]) *Χάρις* begegnet in der alten Zeit öfters im Sinne von *χάρισμα*, sowie auch die latein. Übersetzung für letzteres Wort meistens gratia hat.

[2]) Iren. III. 3, 1 f.: Der Bischofsstuhl ist locus magisterii apostolorum.

[3]) Hippolyt. Philosoph. Prooem.: *ὧν (τῶν ἀποστόλων) ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι κτλ.*

domini mit noch unzweifelhafterer Ausschließlichkeit auf den geistlichen Stand bezogen.[1]) Immer mehr verlor sich die alte Erkenntnis, daß Gott seiner Kirche, der ganzen Gemeinde, den Geist verleihe (Harnack, Dogmengeschichte I, S. 296); und im selben Maße mußte auch die Möglichkeit schwinden, den richtigen Begriff des Charisma festzuhalten. Es setzte sich die Vorstellung von einer dinglichen Übertragung desselben fest. Nicht genug, daß man die amtliche Verrichtung je länger je mehr in eine strenge Rechtsordnung mit allen ihren Konsequenzen hineinstellte; auch ihre in der persönlichen Qualifikation gegebene Grundlage wurde ebendahin gezogen, und deren unzweifelhaftes Vorhandensein von seiten der kirchlichen Heilsanstalt garantiert — immerhin auch in dieser verkehrten Form ein starkes Zeugnis für die Macht und Wahrheit des Gedankens, daß in der Kirche Christi ohne ein von oben her gewirktes besonderes Charisma keine rechte Amtsverwaltung denkbar sei.

Es muß zwar zugegeben werden, daß vorerst noch einer weniger starren Betrachtungsweise, welche des der Amtsübertragung vorausgehenden göttlichen Faktors nicht vergaß, Raum verstattet war. So erinnert Cyprian in seinen Briefen öfters an das göttliche judicium, welches zur Bestellung des Bischofs führt, und giebt ihm seinen Ort vor der kirchlichen Wahlhandlung.[2]) Doch darf man darin, gleichwie in der um mehr als 100 Jahre spätern Erzählung von der Wahl des Ambrosius, höchstens eine ganz abgeblaßte Erinnerung etwa an die Prophetenstimmen der Pastoralbriefe sehen. Denn in jenen andern Stellen, wo Cyprian aus der Fürsorge für die Sperlinge diejenige für richtige Besetzung und Ausübung des kirchlichen Amtes ableitet (ep. 59, 7; 66, 1), stellt er den Vorgang unter den ganz allgemeinen Gesichtspunkt göttlicher Providenz.

Dagegen verschwindet nun jede Unsicherheit in der Auffassung des Verhältnisses durch die von Augustin aufgestellte Lehre vom sacramentum ordinis. Gemäß derselben wird der Spiritus Sanctus als Amtsgeist dem rechtmäßig in der katholischen Kirche

---

[1]) Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio.

[2]) Cypr. ep. 55, 8; 66, 1; 59, 5: post divinum judicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum judicem se non jam episcopis, sed deo faceret.

Ordinierten eben durch die Ordination verliehen und begründet einen unverlierbaren character.[1]) Damit ist ein transscendenter, ja mysteriöser Grund der wirkungsvollen Amtsverwaltung ebenso bestimmt ausgesprochen, als durch die Ordinationshandlung objektiv gegeben erachtet. Das Amt beruht nicht mehr auf dem Charisma; sondern umgekehrt läßt sich das Charisma bereitwillig auf das Amt als solches nieder.

Uns interessiert hier noch, wie genau Augustin zwischen dem Amtsgeist und dem in der communio sanctorum, dem „Hause Gottes" ohne Unterschied der Priester und Laien, waltenden „Liebesgeiste" zu unterscheiden bestrebt ist. Jener ist völlig unabhängig von dem religiös-sittlichen Habitus und wirkt vollkräftig auch durch den ungläubigen, heuchlerischen Priester, freilich in diesem Falle dem letztern selbst zum Gericht. Hermann Reuter (Augustin. Studien V., Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band VII, S. 229 ff.), dem wir unsere Orientierung auf diesem Punkte verdanken, hält sich aus logischen Gründen über solche Unterscheidung auf, da doch der heilige Geist als Amtsgeist und der heilige Geist als Liebesgeist nicht nebeneinander bestehen können (S. 236). In der That fühlen auch wir uns, mehr noch aus religiös-ethischen Gründen, von den bezüglichen Aussagen Augustins fürs erste gründlich abgestoßen. Daß für die segensvolle Wirkung des Amtes die sittliche Reinheit des Amtsinhabers schließlich zu einem bedeutungslosen Moment herabsinke, ist ein schlechthin unannehmbarer Gedanke. Allein der kräftige Irrtum, der in der Theorie des großen Kirchenvaters steckt, darf nicht abhalten, dem darin verborgenen Wahrheitselemente nachzugehen. Und dieses finden wir in der Betonung eines Faktors, der für die kirchenamtliche

---

[1]) Nebenbei sei bemerkt, daß auch für Augustin die (seit dem vierten Konzil zu Karthago 398 für die Bischofsweihe allgemein vorgeschriebene) Handauflegung noch nicht das sakramentale Medium der Geistesmitteilung, sondern begleitendes Symbol des Gebetes ist. De bapt. contra Donat. III, 16, 21: Quid est enim aliud (sc. manus impositio) nisi oratio super hominem? Und in der voraugustinischen Zeit findet sich nur ganz vereinzelt in der fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Schrift de aleatoribus, cap. 3 die Bemerkung: et quoniam episcopi idem spiritum sanctum per impositionem manus excepimus etc. (Harnack, Texte und Unters. V, 1). Auch das bildet eine Instanz gegen den sakramentalen Sinn von 2. Tim. 1, 6. Wäre ein solcher in der Stelle ursprünglich enthalten gewesen, so hätte die Handauflegung nicht erst nach Augustin jene Bedeutung erlangt.

Wirksamkeit grundlegend ist, aber in der wiedergebärenden Kraft des Geistes Christi nicht rund aufgeht. Augustin weiß, daß der Geist in der christlichen Gemeinschaft noch auf eine andere Weise sich kundgiebt als dadurch, daß er die einzelnen zu Kindern Gottes macht. Seine Unterscheidung von Amtsgeist und Liebesgeist ist ein nur in seiner Ausgestaltung verfehltes, durch die Übertragungslehre verdorbenes, aber auch so noch erkennbares Analogon zu der biblisch begründeten Differenz zwischen *χάρισμα* und *καρπὸς τοῦ πνεύματος*, die wir oben darzulegen versucht haben. — Der Kirche im ganzen ist wohl das Bewußtsein von solcher verschieden gearteten Wirkung des Geistes nie ganz abhanden gekommen. Allerdings gab es eine Zeit, und zwar kaum zufälligerweise gerade damals, als der genuine Begriff des Charisma entschwand und sein katholisch-dogmatisches Gegenbild noch nicht endgültig fixiert war, wo man Konfessoren und Asketen mit besonderer Vorliebe die Verwaltung und Leitung der Gemeinden, vielleicht nicht immer zu deren Vorteil, überließ.[1]) Ähnlich hatten schon am Ende des ersten Jahrhunderts jene Asketen in Korinth, welche der römische Clemens in ihre Schranken weist, einen maßgebenden Einfluß geltend zu machen gesucht. Allein das blieben vereinzelte Erscheinungen. Und wir schreiben es auch einem wirklich gesunden Sinne der Kirche zu, daß sie nicht nur das Auszeichnende des Klerus im Verhältnis zu den Laien niemals in lehrhafter Weise in irgend welche besondere sittliche Leistungen gesetzt, sondern auch den Donatismus verworfen hat. Instinktiv hat sie das Gefühl dafür behalten, daß etwas anderes noch unmittelbarer als das Sittliche den kirchlichen Dienst konstituiere.[2])

Nicht in der Unterscheidung von Amtsgeist und Liebesgeist

---

[1]) Ad. Harnack sagt (Dogmengesch. I, S. 157, Anm. 2), dies sei seit dem Ausgang des 2. Jahrh. öfters vorgekommen, und citiert das Beispiel des Valentinus (Tert., adv. Valent. cap. 4), dem bei der Bischofswahl ein anderer ex martyrii praerogativa den Rang ablief.

[2]) Chrysostomus z. B. sagt in seiner Schrift über das Priestertum (III, 15, Übersetzung von Ritter, S. 79), er würde sich bei der Priesterwahl nicht sogleich für den entscheiden können, der immer viel Frömmigkeit bewiesen habe, wenn er nicht damit zugleich viel Klugheit verbände. — Überhaupt ist in dieser Schrift, wenn sie auch die Würde des geweihten Priesters bereits ins Ungeheuerliche steigert, noch viel unverdorbenes Gefühl dafür, daß schon vor der Wahl entsprechende Gaben der Seele dasein sollten (vgl. Ritter S. 65. 70. 79. 85. 110).

an und für sich lag unseres Erachtens die Verkehrtheit, wohl aber ganz bestimmt in der Art, wie diese beiden schon seit der Zeit des Kallistus (röm. Bischof 217—222)[1]) und in starrster Weise bei Augustin gegeneinander abgesperrt wurden. Wie das Charisma zu seiner zweckentsprechenden Bethätigung den Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht unbedingt fordert, so hätte auch einem von der sittlichen Kraft des Christentums entblößten „Amtsgeiste“ keinerlei Recht je zuerkannt werden sollen; denn das mußte weiterhin zur Trennung von Religion und Sittlichkeit führen. Augustin kann nicht umhin, selber gelegentlich die Liebe als maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecunque alia sancta in homine fuerint, zu bezeichnen.[2]) Im ganzen kommt er indessen stets wieder auf die genannte Scheidung der beiden Gebiete, die bei ihm — wohl verstanden — nicht bloß begriffliche Bedeutung hat, hinaus. Und wie wäre es im Grunde angesichts der überkommenen und nur weiter ausgebildeten Übertragungslehre anders möglich gewesen! Denn das lag ja auf der Hand, daß man den Geist als sittlichen an der sakramentalen Übertragung nicht teilnehmen lassen durfte; und doch mußte andrerseits jene Übertragung, sollte sie ihren Zweck erfüllen, für sich allein schon die segensvolle Wirkung des Amtes garantieren.

Der Klerus ist Träger des Amtsgeistes und damit auch Inhaber des Geistes der Charismen. In den oben besprochenen ersten Kapiteln des achten Buches der apostolischen Konstitutionen verwandelt sich die Ermahnung, daß kein charismatisch Begabter sich über die andern erheben solle, ganz unter der Hand in die andere (I, 8), daß die Bischöfe sich nicht erheben sollen über die Presbyter und Diakonen und diese nicht über die Laien; und konsequent wird beigefügt: „Denn Christ sein, steht bei uns; dagegen Apostel oder Bischof sein, steht nicht bei uns, sondern bei Gott, der die Charismen giebt.“ Nun erinnern wir uns aber,

---

[1]) Hippolyt, Philos. IX, 12: *Κάλλιστος ἐδογμάτισεν, ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι.*

[2]) Die Stelle handelt von der Handauflegung bei der Wiederaufnahme von Häretikern. Falls sich, was nach dem Zusammenhang nicht ausgeschlossen ist, der Zusatz ad salutem nur auf den Inhaber der Geistesgaben bezöge, so läge selbst hier nicht die geringste Abweichung von der übrigen Theorie Augustins vor.

daß der Begriff des Charisma in den ersten Jahrhunderten allmählich verändert wurde; das soeben citierte Schriftstück war gerade unser Hauptzeuge hiefür. Es ist nur natürlich, daß diese Veränderung sich auch im Amtsbegriff abspiegelt. Wirklich sind wir im Falle, zeigen zu können, daß Charisma und Amt hier aufs neue in Korrespondenz stehen. Die Charismen, wie Paulus sie im Sinne gehabt, hätten in der That mit der bischöflichen Succession sich nicht kombinieren lassen. Sie gehörten in ihren Äußerungen der kontrollierbaren Erfahrungswelt an, deren rauhem Luftzuge die tradierte potestas der Bischöfe nicht ausgesetzt werden durfte, wenn der Glaube an die wirkliche Succession nicht da und dort gefährdet sein sollte. Das dem katholischen Priester verliehene Charisma ist nicht das alte, sondern das wunderthätige der spätern Zeit. Das Wunder, das es verrichtet, ist das Mysterium der zuerst durch Cyprian bezeugten Opferdarbringung, ein Wunder, das sich jeder Kontrolle entzieht und nur vom Glauben anerkannt sein will. Der Verkehrung des Begriffes Charisma ins Prodigiöse geht diejenige des amtlichen Dienstes in Theurgie ganz parallel. Neben der priesterlichen Verrichtung κατ' ἐξοχήν, der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi, erscheint alles andere als minderwertig. Insbesondere muß die vornehmste Aufgabe des ursprünglichen, echten Charisma, die Wortverwaltung, je länger je mehr dahinter zurücktreten. Noch werden zwar um die Mitte des dritten Jahrhunderts den Bischöfen die hohen Prädikate προφῆται und στόμα θεοῦ beigelegt;[1]) — die Erinnerung an die in freier Stellung befindlichen Propheten der ersten Zeit war noch da und wurde jetzt dem kirchlichen Amte gutgeschrieben. Dieses hatte anmaßend alle Fettigkeit der charismatischen Gaben in sich verschlungen, ohne doch dadurch selber an prophetischem Gehalte merklich zu gewinnen. Im Gegenteil bereitete gerade die Nichtanerkennung der Charismen außerhalb des Amtes am Ende auch denen, die sich im Amte rechtmäßigerweise hätten finden sollen, den Tod. Noch spielt zwar die Predigt der Kirche eine Zeitlang eine Rolle. Aber schon bei Augustin, dem ersten Homiletiker, kündigt sich ihr Verfall unter anderm darin an, daß ihr Zweck nicht einfach in dem bleibenden Bedürfnis der

[1]) Grundschrift der Apost. Konst. II, cap. 25: ὑμεῖς τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐστε προφῆται καὶ ἄρχοντες. Cap. 28: στόμα θεοῦ εἶναι τοὺς ἐπισκόπους.

Gemeinde, die sich erbauen will, sondern in einem apologetischen Interesse — welchem auch die wunderbaren Charismen der spätern Vorstellung dienen sollten — erschaut wird. Und Chrysostomus, der doch selber so herrliche Gaben der Gemeinderede besessen, scheint ihre wesentliche Bedeutung für das Leben der Kirche nicht genügend eingesehen zu haben, wenn er *Περὶ ἱερωσύνης* IV, 3 (Ritter S. 116) schreibt: „Wir würden uns nicht so sehr um die Beredsamkeit bemühen, wenn wir die Kraft, Wunder zu wirken, hätten.“ Bekanntlich hat schließlich das Tridentiner Konzil das Predigen als einen unwesentlichen Bestandteil des priesterlichen Berufes erklärt[1]) und des letztern Befugnis als potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem Domini, nec non et peccata dimittendi et retinendi definiert. Wie einst in Korinth die Glossolalie vor der Prophetie, wie später die ekstatische Prophetie vor der gemeinverständlichen, so hat in der römischen Kirche die geheimnisvolle Zeichensprache und angebliche Zaubermacht des opfernden und absolvierenden Priesters vor der klaren Bezeugung der *κυριότης* Jesu Christi den Vorzug erhalten. Damit hängt zusammen, was hier nur angedeutet sein kann, daß auch das unterrichtende Wort an die getaufte Jugend Jahrhunderte hindurch versäumt wurde, wogegen bis ins Mittelalter die zuerst durch Cyprian bezeugte Kinderkommunion allgemeine Sitte war. Die Gaben der Regierung aber hat die katholische Kirche allerdings reichlich geübt, aber nicht im Sinne einer *διακονία,* sondern als ein *κατακυριεύειν*, nicht im Hinblick auf das Bild vom Leibe Christi und den vielen Gliedern, sondern auf Grund jenes beliebtern, das Lainez in Trient beredt geschildert hat, von den unvernünftigen Schafen und den allein weisen Hirten.

Die Kirche Roms erhebt, wie wir gesehen, den Anspruch, in ihrem Priestertum unfehlbar das wirksame göttliche Charisma zu besitzen. In Trient (Sessio XXIII, cap. III) wurde die Stelle 2. Tim. 1, 6 ausdrücklich auf das sacramentum ordinis gedeutet. Dasselbe bewirkt nach dem römischen Katechismus § 516 in dem Ordinierten eine solche sanctificationis gratiam, qua idoneus habilisque ad recte munus suum fungendum sacramentaque administranda reddatur. Nach § 515 soll man zwar einem

---

[1]) Sessio XXIII, De sacram. ordinis. Can. I: si quis dixerit . . . eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit.

Knaben, Verrückten oder geistig Beschränkten dieses Sakrament nicht erteilen; geschähe es aber doch, so würde auch ein solcher Mensch den character unzweifelhaft erhalten. Das Charisma hat sich also nach der diesem oder jenem erteilten Weihe zu richten. Im Grunde giebt es nicht mehr Gott nach seiner freien Weise, sondern die Kirche nach ihren festgelegten Ordnungen. Darum ist es auch ein gar anderes geworden, als es am Anfang war, ein fiktives, unsittliches, das Leben in der Kirche hemmendes; und was unter seiner Hülle von der Art des echten Charisma da und dort wirksam ist, befindet sich oft mehr im Widerspruch als in Übereinstimmung mit den Intentionen der Gesamtkirche.

---

3. Die Reformation.

Ihre Aufgabe im Gegensatz zu der katholischen Verirrung. — Lutherischerseits geht das Amt aus dem allgemeinen Priestertum hervor, zunächst mit geringer Berücksichtigung der charismatischen Gliederung der Gemeinde. — Gründe dafür einerseits das starke Betonen der mittelbaren Berufung gegenüber der „unmittelbaren", andrerseits das Vorwiegen des sakramentalen Gesichtspunktes in der Auffassung der Amtshandlung. — Exkurs darüber, wie sich charismatische Thätigkeit zu sakramentaler Wirkung verhalte. — Betonung der persönlichen Amtserfordernisse durch Spener und Herder. —

Die Reformierten vermitteln, wie in der Christologie, so auch in der Lehre vom geistlichen Amte, Göttliches und Menschliches durch den Begriff der Geistesbegabung. — Sie unterscheiden das allgemein christliche sacerdotium und das mehr prophetisch gedachte ministerium. — Die reformierten Bekenntnisschriften betonen durchgängig vor der äußern die innere Berufung, — verdienen deswegen den Vorwurf des Enthusiasmus nicht, — auch nicht den einer Erhebung der Amtsträger über die Gemeinde.

Die Aufgabe der Reformation, soweit sie im Bereiche unsres Gegenstandes liegt, muß darin erkannt werden, das Charisma wieder in seine göttlich freie Stellung, in sein von kirchlichen Satzungen unabhängiges Recht einzusetzen. Die engen, künstlichen Kanäle, durch welche nach dem katholischen System der Christenheit alles göttliche Leben zufließt, mußten durch die in der Kirche stets noch vorhandene christliche Lebenskraft gesprengt werden. In kirchlichen Dingen sollte hinfort nur eine solche Ordnung gelten dürfen, die, wie es der Berner Synodus 1532 im Eingang schön

ausspricht, „den Lauf dem heil. Geist nicht breche." Nach der ausschließlichen Herrschaft des mit angeblichen Wunderkräften ausgestatteten geistlichen Standes gedachte man wieder an den Joseph im Gefängnis, an die christliche Gemeinde und die ihr von Gott selbst geschenkten Gaben zur Rettung und Erhaltung wahren Lebens. Darum sagt Luther in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" 1520 (Zueignung an Amsdorf), er wolle versuchen, ob Gott doch wollte durch den Laienstand seiner Kirche helfen, sintemal der geistliche Stand, dem es billiger gebührte, ganz unachtsam geworden sei.

Dabei war es keinem der Reformatoren je darum zu thun, den geordneten amtlichen Dienst in der Kirche zu beseitigen. Nur bekam die Frage, wem er zu übertragen sei, wieder ein ernsteres Interesse. Bisher hatte man sich darüber nicht aufgeregt. Die Bischöfe hatten, wie Melanchthon in seiner Schrift wider die Artikel der Bauern klagt, niemanden probieret, sondern wie Jerobeam Priester gemacht, lose, leichtfertige, unerfahrene Leute (Nitzsch, Prakt. Theol. III, 2. S. 84). In um so größerm Maße war für nötig befunden worden, das Amt selbst mit einer göttlichen, ja superstitiösen Autorität zu bekleiden. Den Reformatoren dagegen galt das kirchliche Amt an sich nichts, sondern nur insofern es Träger und Ausrichter göttlicher Gaben war. Deshalb konnte nicht gleichgültig bleiben, welchen Personen es anvertraut wurde. Nach katholischer Lehre war durch die heil. Ordination, welche verbis et signis exterioribus geschieht, die gratia, d. h. das Charisma ad recte munus fungendum übertragen worden. Wenn nun der von Möhler aufgestellte, allerdings nicht unangefochten gebliebene Kanon, daß der katholischen Anschauung die sichtbare Kirche immer als das prius, die unsichtbare als das posterius gelte, wogegen es sich bei den Protestanten gerade umgekehrt verhalte, hier angewendet werden dürfte, so müßte schon nach der Konsequenz des reformatorischen Standpunktes gefordert werden, daß der Einsetzung in ein Amt der sichtbaren, äußerlich verfaßten Kirche der Besitz eines durch Gottes freie Gnade gewirkten, aus der unsichtbaren Glaubensgemeinschaft stammenden Charismas voraufgehe und danach also in erster Linie die äußere Wahl und Berufung sich zu richten habe.

Von vornherein dürfte es uns nun aber nicht zu sehr verwundern, wenn in der Reformationszeit die charismatische Amts-

voraussetzung nicht mit derjenigen Deutlichkeit, die wir heute wünschen möchten, hervorgehoben, die principielle Begründung des Amtes nach dieser Seite hin also vernachlässigt worden wäre. Der fruchtbare paulinische Begriff des Charisma war ja verloren gegangen und die Möglichkeit, ihn wiederzufinden, infolge der herrschenden Vorstellung von der apostolischen Zeit und der sofortigen Einsetzung der Ämter durch Christus und die Apostel noch auf lange hinaus erschwert.

Bei Luther zunächst fehlt zwar, wie schon aus seiner Berufung auf den Laienstand hervorgeht, die Idee des in den Charismen durch die Gemeinde hin wirksamen Geistes keineswegs. J. Köstlin (Luthers Lehre von der Kirche, 1853) weist S. 61 ff. treffend nach, daß er sich das Leben der Christen nicht, wie von katholischer Seite behauptet worden ist, atomistisch, sondern vielmehr als ein fortwährendes, reges Gemeinschaftsleben gedacht hat. Eine a. a. O. S. 63 citierte Stelle aus dem Schluß der Schrift von der christlichen Freiheit kann als Beschreibung solchen frisch pulsierenden Wechselverkehrs, allerdings mit besonderem Blick einerseits auf leibliche Unterstützung, andrerseits auf priesterliche Stellvertretung, angesehen werden: „Siehe, also müssen Gottes Güter fließen aus einem in den andern und gemein werden, daß ein jeglicher sich seines Nächsten also annehme, als wäre er's selbst. Aus Christo fließen sie in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben, als wäre er das gewesen, was wir sind; aus uns sollen sie fließen in die, so ihrer bedürfen, auch so gar, daß ich muß auch meinen Glauben und Gerechtigkeit für meinen Nächsten setzen vor Gott, seine Sünde zudecken, auf mich nehmen und nicht anders thun, denn als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen gethan hat."

Wo nun aber der deutsche Reformator vom kirchlichen Amte spricht, spielt, soviel wir sehen, der Gedanke an die Charismen nicht die wesentliche Rolle, die ihm von Höfling (Grundsätze ev.-luther. Kirchenverfassung. 3. Aufl. 1853. S. 64 f.) und in neuester Zeit noch viel bestimmter von Sohm (Kirchenrecht I, S. 471 ff., 504 ff.) innerhalb der Lehre Luthers zugewiesen worden ist. Die dafür angeführten Stellen, zumeist erbaulichen Schriften entnommen, heben nur das Nächstliegende, die Geschicklichkeit, Tauglichkeit u. dgl., die einer zum Amte hat, hervor und bezeichnen im Hinblick auf Eph. 4, 11 die „Pfarrherren" und

„Lehrer" selber als der Gemeinde notwendige Gaben. Wenn aber, wie in der Epistelpredigt für Exaudi (über 1. Petr. 4, 8—11), gesprochen wird von den „Gaben des heil. Geistes, so der ganzen Kirche zu gut und Nutzen gegeben werden, sonderlich zu dem geistlichen Amte und Regimente" (Höfling, S. 241 f.), so erscheinen in diesem Falle die Gaben als eine willkommene Ausstattung des Amtes, die dieses gar wohl brauchen kann;[1]) allein weder hier noch anderwärts wächst das Amt erst aus den Charismen als ein regularisierter Dienst derselben hervor oder tritt es gar einfach, wie Sohm will, als ein öffentlich anerkanntes Charisma auf. In weit lehrhafterem Zusammenhange läßt Luther das geistliche Amt principiell bei der ganzen Gemeinde ohne irgendwelchen Unterschied der Gaben sein. Um der Ordnung willen überträgt sie die öffentliche Ausübung desselben bestimmten Gliedern. Auf die persönliche Eignung derer, welchen es übertragen wird, wird in den wichtigsten in Betracht kommenden Stellen nicht reflektiert.[2]) Der

[1]) Vgl. Th. Harnack, Prakt. Theol. 1877/78 I, S. 94: „Die Gaben sind der Kirche nicht verliehen für die Herstellung des Amtes, sondern für die gedeihliche Ausrichtung des schon göttlich gesetzten" (Citat nach Kleinert in Th. Stud. u. Kr. 1880, S. 282).

[2]) Die Hauptstelle ist (An den christlichen Adel, Erl. Ausg. Bd. 21, S. 281 f.): Drum ist des Bischofs Weihe nicht anders, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Versammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die andern auszurichten; gleich als wenn zehn Brüder, Königskinder, gleiche Erben, einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren . . . . Und daß ich's noch klarer sage: Wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweihten Priester von einem Bischof, und würden allda der Sache eins, erwählten einen unter ihnen, er wäre ehelich oder nicht, und beföhlen ihm das Amt zu taufen, Messe zu halten, zu absolvieren und zu predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste hätten geweiht. Daher kommt's, daß in der Not ein jeglicher taufen und absolvieren kann, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären . . . . Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben. Denn weil wir alle gleich Priester sind, muß sich niemand selbst hervorthun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, deß wir alle gleiche Gewalt haben. — Auch in der Schrift an den Prager Rat (Jen. II. 576): Das Recht des geistlichen Amtes sollen berufene Glieder ausüben, qui vice et nomine omnium, qui idem juris habent, exequantur officia ista publice, ne turpis sit confusio in populo Dei, . . . sed omnia secundum ordinem fiant.

Satz: „weil wir alle gleich Priester sind, muß sich niemand selbst hervorthun u. s. w." setzt voraus, daß wirklich und wahrhaftig kein Unterschied sei, der irgend ein Hervortreten der einen vor den andern ohne ausgesprochene Vollmacht der Gemeinde rechtfertigen würde. In diesem Punkte stimmen auch die lutherischen Bekenntnisschriften dem Sinne nach vollständig mit Luther überein.

Wenn für diese geringe Berücksichtigung der charismatischen Wurzel des Amtes nebst der oben genannten allgemeinen noch eine besondere Erklärung gegeben, d. h. ein Zusammenhang mit der übrigen lutherischen Anschauung nachgewiesen werden soll, so mögen folgende zwei Faktoren mit in Betracht gezogen werden. Der eine geht die formelle, der andere die inhaltliche Begriffsbestimmung des Amtes an. Formell hat Luther schon frühe aus dem Treiben der Schwarmgeister Veranlassung genommen, die äußere Berufung außerordentlich stark zu betonen. Und da er dies in der gar nicht glücklich gewählten Form der Unterscheidung von „unmittelbarer" und „mittelbarer" Berufung that, so wurde der Unterschied wie von selber zum ausschließenden Gegensatz, so zwar, daß die rechtmäßige mittelbare Berufung durch Menschen, welche für unsere Zeiten die allein normale ist, eben auch ganz für sich allein schon als eine Berufung von Gott zu gelten hat.[1]) Die

---

[1]) Vgl. die verschiedenen Stellen bei Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 68 f. und Höfling, Grundsätze S. 248 ff. Besonders in der ausführlichen Erklärung des Galaterbriefs: „So geschieht nun der Beruf, der göttlich und recht ist, auf zweierlei Weise; erstlich durch Mittel, darnach ohne Mittel. Denn jetzt, zu unsern Zeiten, beruft uns unser Herr Gott zum Predigtamt durch Mittel, als nämlich durch Menschen. Die Apostel aber sind ohne Mittel von Christo selbst berufen worden, gleichwie die Propheten im Alten Testament auch ohne Mittel von Gott selbst berufen sind . . . . (Heutzutage aber gilt) der Beruf, so durch Mittel geschiehet und doch gleichwohl nichtsdestoweniger ein göttlicher Beruf ist . . . Diese Weise soll man bleiben lassen und in keinem Wege nicht verändern, sondern sie groß, hoch und teuer achten, sonderlich um unsrer Rotten willen, die solchen Beruf verachten und dagegen einen andern und viel bessern Beruf rühmen, als nämlich wie sie vom heil. Geist selbst zum Predigen getrieben werden. Aber sie lügen, die Buben . . . Wo aber ein Fürst oder andere Obrigkeit mich berufet oder fordert, so kann ich mit gutem und sicherm Gewissen rühmen wider den Teufel und alle Feinde des Evangeliums, daß ich ja aus Gottes Befehl durch eines Menschen Stimme und Wort berufen bin . . . Daher auch wir sicher sind und mit Wahrheit wohl rühmen mögen, daß wir von göttlicher Gewalt berufen sind; und ob's gleich nicht ohne Mittel, durch Christus

unmittelbare hat dagegen nur in vergangenen Zeiten Bedeutung gehabt. Damit war von vornherein der Erwägung der Zutritt verwehrt, daß es neben und vor der „mittelbaren", äußern Berufung und unbeschadet derselben eine andere, von ihr unabhängige giebt, die sich in charismatischer Begabung manifestiert, also freilich auch nie „unmittelbar" ist, aber doch einen bestimmenden Einfluß auf die äußere beanspruchen darf. In der Conf. Aug. Art. XIV ist denn die Bedingung des publice docere et sacramenta administrare ebenfalls nur in das rite vocatum esse gesetzt.

Materiell sodann wird das geistliche Amt lutherischerseits vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Sakramentalen betrachtet, was seinerseits wieder damit zusammenhnngen mag, daß das Amt als Projektion des allgemeinen Priestertums aufgefaßt wird. Sakramental heißen wir diejenigen Elemente des kirchlichen Lebens, worin ausschließlich Gott oder Christus der Gebende ist und die Gemeindeglieder ohne Unterschied, alle in gleicher Weise und auf gleicher Stufe, als die Empfangenden erscheinen (vgl. Apol. Conf. XXIV de Missa, Müller S. 252). Auch die Wortverkündigung, welche ja durch die Reformation wieder in den Vordergrund trat, ist nach lutherischer Lehre unzweifelhaft dahin zu ziehen. Zwischen dem Worte Gottes und dem kirchlich gepredigten Worte wird in dieser Beziehung nirgends unterschieden. Auch im letztern, so wird rundweg erklärt, handelt Gott mit uns.[1]) Soll es aber bei dieser Betrachtungsweise sein Verbleiben haben, so kann der Inhaber des geistlichen Amtes, selbst wenn er predigt,

---

selbst, geschehen ist wie mit den Aposteln, so ist's eben durch Mittel, als nämlich durch Menschen geschehen." Und in der Predigt über das Evangelium am Tage Andreä: „Nun ist zweierlei Berufung zum Predigtamt; eine geschiehet ohne Mittel von Gott, die andere durch Menschen und gleichwohl auch von Gott. Der ersteren soll man nicht glauben, es sei denn, daß sie mit Wunderzeichen beweiset werde, als da geschah mit Christo und seinen Aposteln, welche ihre Predigten mit nachfolgenden Zeichen bestätigten."

[1]) Art. Smalc., Müller S. 322: „Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerliches Wort und Sakrament." Auch neuere lutherische Theologen stellen sich konsequent auf diesen Boden. Höfling (Grundsätze 2c. S. 109 ff.) rechnet zur sakramentalen Seite des Gemeindelebens nebst Absolution und Sakramentsverwaltung in erster Linie auch die Predigt des Wortes. Zezschwitz, System der prakt. Theologie § 213, sagt: „An sich fällt natürlich alle Darbietung des Wortes Gottes, also auch die Predigt, unter die Idee des . . . sakramentalen Gebens."

nicht als Träger einer besondern Gabe gedacht werden, oder doch nur in ganz untergeordneter Weise, insofern nämlich, als die äußere Form der Handlung je nach der persönlichen Beschaffenheit des Administrierenden mehr oder weniger erbaulich mitwirkt. Denn die sakramentale Gabe hat eben dieses Charakteristische, daß sie ohne Vermittlung einer menschlichen Zwischenperson, nur unter menschlicher „Zudienung", an die Empfänger gelangt, während bei allem charismatischen Wirken der Handelnde wirkliches Organ der Gnade ist.

Die Wahrheit in der berührten Anschauung besteht darin, daß das ganze Leben der christlichen Kirche dominiert ist von dem, was Gott durch Christum der Menschheit zuteil werden läßt. Dem Charisma Christi gegenüber (Röm. 5, 15; 6, 23) sind die Gläubigen alle durchaus gleichgestellt. Christus will durch seinen Geist — reformierterseits wird etwa gesagt, selbst ohne irgendwelches Dazwischentreten kirchlicher Personen — mit jedem einzelnen Gläubigen handeln; und nur wo dies geschieht, kann von Wort Gottes im eigentlichen und uneingeschränkten Sinne gesprochen werden. Vor allem in Taufe und Abendmahl wird die ζωὴ αἰώνιος, deren Träger und Überbringer Christus ist, dem Gemeindeglied zu kräftigem Bewußtsein und lebendiger Aneignung unmittelbar nahegebracht. — Sehen wir nun aber auf den Dienst, den das geistliche Amt, namentlich in der freien Wortverkündigung, zu leisten hat, so können wir denselben mit der Wirkung, die von Christus auf die Gemeinde geht, nicht einfach als zusammenfallend betrachten. In mehr praktischen Erörterungen pflegt dies jeweilen auch ziemlich allgemein zugestanden zu werden. Zwar hat jener Dienst in allen seinen Teilen die Sendung Christi zur geschichtlichen und principiellen Voraussetzung. Auch läßt sich keine wirklich charismatische Thätigkeit denken, die nicht selber von Gottes Geist durch Christum gewirkt wird (1. Kor. 12, 11; 2. Kor. 5, 20; 1. Petr. 4, 11), Christo Zeugnis giebt und seiner unmittelbaren Geisteswirkung als Unterlage und Vehikel zu dienen bestimmt ist. Gleichwohl müssen sakramentale Wirkung und kirchendienstliche, d. h. charismatische Leistung wohl voneinander unterschieden werden, damit beide in ihrem Wesen voll gewürdigt werden. In letzterer ist die Gnade in einer Besonderung von relativem Werte wirksam; die Relativität liegt in dem Maße, nach welchem die specielle Gabe mit der einen, großen Heilsgabe

in Rapport zu setzen geeignet ist. Wird jene Unterscheidung unterlassen, so büßt der vom geistlichen Amt zu leistende Dienst seinen persönlichen Zeugnischarakter ein, und die Praxis wird davon nicht unberührt bleiben.[1])

In dem Gefühl, daß die objektive „Amtsgnade" nicht genügen könne, daß das Amt auch ganz persönliche Anforderungen an seinen Träger stelle, ist innerhalb der lutherischen Kirche die Spenersche Reaktion begründet gewesen. Aber nicht sowohl die charismatische als die mit ihr allerdings unzertrennlich verbundene ethische Amtsvoraussetzung ist es, welche hier ihre Berücksichtigung energisch wieder verlangt hat. Erst weitere hundert Jahre später begann auch die erstere in ihr Recht eingesetzt zu werden, als der „Redner Gottes" und die „Zwölf Provinzialblätter an Prediger" das Licht der Welt erblickten.[2]) Allein bis in die neueste Zeit ist die Tendenz hie und da bemerklich geworden, die ἐξουσία und δόξα des Amtes wesentlich ohne Rücksicht auf die Person des Amtsträgers vorzustellen. Als Beispiel möge Steinmeyer, specielle Seelsorge S. 155, dienen. Und selbst Höfling, der doch in den Grundsätzen evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung das biblisch verstandene Charisma so ernst und warm als innere Berufung zum Kirchendienste gewertet hat, kann zu guter Letzt (S. 324) nicht umhin, auch von dem Standesprivilegium und der exekutiven Macht des Landesherrn, der am Kirchenregimente Anteil hat, als von einem Charisma zu sprechen und damit den Begriff des letztern wieder von allem Persönlichen zu entkleiden.

Bei den Reformierten sind die Bedingungen für Geltend-

---

[1]) Luther hat es, damit nicht von blauen Enten gepredigt würde, gelitten, daß seine Predigten von den Pfarrern nachgepredigt wurden. Man denke auch an das Perikopenwesen der lutherischen Kirche und den damit zusammenhangenden Verfall der Predigt im 17. Jahrhundert! Der dogmatische Satz, daß das Gepredigte sakramental wirkendes Gotteswort sei dank der unio mystica verbi cum spiritu sancto (Hollaz), blieb unumstößlich.

[2]) Den Anteil Herders an unserm Gegenstande näher darzulegen, wäre einer besondern Abhandlung würdig. Hier sei nur erinnert, wie er im 24. Briefe das Studium der Theologie betreffend über die vielen Krüppel im geistlichen Stande klagt, und daß Gott statt der Erstlinge seines Geschlechts oft mit dem Ausschuß zufrieden sein müsse; oder wie er in den Provinzialblättern (Ausg. v. J. G. Müller 1829, S. 417 f.) gegenüber der mechanischen Auffassung von der dem Kirchendiener obliegenden Leistung auf das Mancherlei der Gaben hinweist und von da aus die Frage nach einer Tei-

machung des Begriffs Charisma von Anfang an günstiger.[1]) In der Christologie haben sie die lutherische communicatio idiomatum durch die communicatio charismatum ersetzt. Weil Christus als Haupt der Gemeinde vorzustehen hat, sind seiner menschlichen Natur summa dona finita quidem, attamen excellentissima, gratiae habituales, dotes inhaerentes in reichster Fülle verliehen.[2]) Diese Ausrüstung ist freilich eine durchaus einzigartige, da der Logos das eigentliche personbildende Princip in Christus ist. Aber so wie hier Göttliches und Menschliches unter der Form der Geistesbegabung vermittelt erscheint, so haben die Reformierten auch in der Lehre vom geistlichen Amte ersichtlich danach gestrebt, nicht nur dessen menschliches Recht, welches durch die äußere Berufung entsteht, bestimmter als Luther vom göttlichen Recht zu unterscheiden, sondern auch beide durch die Forderung charismatischer Begabung möglichst in Einklang zu setzen.

Das Amt geht nämlich hier nicht einfach, wie bei Luther, aus dem allgemeinen Priestertum, das im Namen der Gemeinde und für die Gemeinde einzelne öffentlich üben, hervor. Vielmehr wird zwischen dem allgemeinen christlichen Priestertum und dem besondern Dienst an der Kirche ausdrücklich unterscheiden. Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium (Conf. helv. post. XVIII, Niemeyer S. 508). Denn jenes besteht nach reformierter Auffassung nicht in „Recht und Pflicht jedes einzelnen, in dem ihm angewiesenen Kreise das Wort Gottes zu reden, die Sakramente zu verwalten, Beichte zu hören und Absolution zuzusprechen" (Achelis, Prakt. Theol. I, S. 53), wiewohl freilich das aedificare mutuum nach Conf. helv. post. XXII allen Christen zukommt, sondern vielmehr im Darbringen von Lob und Dank, unser selbst und

---

lung des geistlichen Arbeitsgebietes aufwirft, eine Frage, welcher Steinmeyer in den Beilagen zur „speciellen Seelsorge" (S. 143—158), ohne Herder zu erwähnen, eine eigene Untersuchung — mit negativem Resultat, da dem ganzen und ungeteilten Amte allein die Verheißung gegeben sei — gewidmet hat.

[1]) Daß in manchem andern Punkte die lutherische Lehrweise wiederum der reformierten zur erwünschten Ergänzung dienen muß, wird willig anerkannt.

[2]) A. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche, 2. Band, S. 324 ff. Vergl. auch das S. 293 angeführte Citat aus Wolleb: Modus, quo Christus ad officium suum vocatus est, in ubera illa unctione consistit, qua spiritus sancti charismata sine mensura accepit.

unsres Besitzes an Gott.[1]) Befugnisse, welche das also verstandene allgemeine Priestertum irgendwie beeinträchtigten, kommen selbstverständlich auch hier dem geistlichen Amte nicht zu. Wohl aber wird deutlich, daß gerade die Befugnis, zum Amte zu gelangen, principiell mehr voraussetzt als nur, daß der Betreffende am allgemeinen Priestertum Anteil habe. Das sacerdotium ist im Volke des Neuen Bundes etwas Allgemeines geworden. Aber der alttestamentliche Prototyp, mit welchem der Prediger des Evangeliums in Vergleichung gebracht werden kann, ist nicht der Priester, sondern der Prophet.[2]) Wenn es um sein Amt richtig bestellt ist, tritt er nicht als bloßer Mandatar der Gemeinde auf, sondern als Diener Gottes (Niemeyer S. 505), darum auch Diener der Gemeinde (Niemeyer S. 508 f.).

Die reformierte Kirche betont also neben der äußern Berufung, welche um der Ordnung willen verlangt wird, die innere, welche jener als Grundlage dienen soll. Jene schafft wohl ein menschliches Rechts- und Ordnungsverhältnis, gewährt aber für sich allein noch nicht die Beruhigung, daß dabei auch stets die der christlichen Gemeinde immanente, gottgeschaffene Organisation maßgebend und grundlegend sei. Das historisch gewordene Amt als solches kann sich in der That keiner Verheißung und keiner δόξα getrösten. Es muß sich rechtfertigen durch jene virtuelle Succession von den Aposteln her (Niem. S. 506), welche in charismatischem Geistesbesitz und der darin ausgesprochenen „göttlichen Stimme und Wahl" (conf. helv. prior, Niem. S. 110) liegt. In der Schrift vom Predigtamte läßt sich Zwingli (nach Aug. Baur, Zwinglis Lehre vom geistlichen Amte, Zeitschr. f. prakt. Theologie 1888, S. 215) den Beweis besonders angelegen sein, daß die Besetzung des Amtes eine bestimmte Sendung durch Gott zur Voraussetzung habe. Die Confessio Gallicana führt im 31. Artikel (Niem. S. 337) aus, daß, wenn der äußere Zustand der bedrückten Kirche es irgend gestatte, eine regelrechte, förmliche Wahl zum Kirchendienste stattfinden müsse; auf alle Fälle aber sei immer

---

[1]) Calvin, Instit. IV, 19, 28: in Christo omnes sumus sacerdotes ad laudes et gratiarum actiones, ad nos denique nostraque omnia deo offerenda.

[2]) Conf. helv. post. XVIII, Niem. S. 506. — Zwinglii fidei ratio, Niemeyer S. 31 f.: . . . prophetiae sive praedicationis . . . . prophetae sive praedicatores . . . .

dieser Grundsatz festzuhalten, ut omnes pastores et presbyteri suae vocationis testimonium habeant. Daß damit die innere Berufung gemeint ist, geht aus den ähnlich lautenden Worten der Conf. Belgica, Art. 30 (Niem. S. 382) hervor: debent imprimis singuli cavere, ne illicitis mediis sese ad haec munia ingerant. Exspectandum est enim omnibus, donec a Deo ipso vocentur, ut certum habeant vocationis suae testimonium, sciantque eam esse a Domino. Diese Berufung geschieht nicht vom Himmel her, „unmittelbar", gleichwohl auf unzweideutige Weise durch Mitteilung derjenigen Gaben, welche allein eine *διακονία* in der Gemeinde begründen können. Darum erklärt die zweite helvetische Konfession (Niem. 508) rundweg: damnamus ministros ineptos et non instructos donis pastori necessariis, ohne daß damit eine eruditio varia, exquisita delicataque, sed paulo fastuosior („vielfaltige, zarte und beschläckete, doch hochtragne Gelehrte") empfohlen sein solle. Jedes Amtsverhältnis, das nicht auf göttliche Geistesbegabung basiert ist, wird mithin als im Grunde unrechtmäßig verworfen. Ein starkes Bewußtsein von der verhältnismäßigen Unmittelbarkeit der erforderlichen Gaben spricht aus den Worten der Conf. Scoticana I, wo sie (Niem. S. 353) die zu berufenden Prediger als solche bezeichnet, in quorum ore Deus aliquem posuit exhortationis sermonem. Die Declaratio Thoruniensis 1645 verlangt (Niem. S. 685), den richtigen Gedanken scholastisch-doktrinär ausdrückend, daß der kirchlichen Wahl internus Spiritus Sancti instinctus et donorum sufficientium collatio vorangehen müsse.[1])

Den Vorwurf des Enthusiasmus, womit man öfters gegen die reformierte Kirchenlehre freigebig gewesen ist (vgl. z. B. Achelis, Pr. Theol. I, S. 50), verdient sie trotz ihrer energischeren Berücksichtigung des charismatischen Elementes nicht. Denn erstlich wird auch die Notwendigkeit äußerer Berufung stets kräftig betont.[2]) Sodann zeigt sich auf dem centralen Gebiete, der Wort-

[1]) Nach der Conf. Bohoemica 1535 ((Niem. S. 798) sollen die zu Berufenden nicht nur gläubig und unbescholten, sondern auch im Besitz der zum Kirchendienst notwendigen Gaben sein. Und der Catechismus maior Puritanorum sagt (Niem. Appendix S 86): Verbum Dei ab iis solis praedicari debet, qui donis sufficienter instructi sunt, atque insuper debite ad id officii approbati vocatique.

[2]) Z. B. Conf. helv. post. (Niem. S. 508): damnamus hic omnes, qui sua sponte currunt, cum non sint electi, missi vel ordinati.

verkündigung, daß die reformierte Ansicht gerade umgekehrt zu einer nüchterneren Beurteilung der kirchendienstlichen Leistung führt. Denn wiewohl das gepredigte Wort als vocatio externa (für die Hörer) hier ebenfalls Gnadenmittel ist, wird doch niemals diesem, son= sondern der allein wirksamen Erleuchtung durch den Geist (vocatio interna) die eigentliche Heilswirkung zugeschrieben (A. Schweizer, Glaubensl. d. ev.=ref. K. 2. Band S. 578 ff.). Die Charismen als zerteilte Gnaden= und Geisteskräfte wirken ja auch im besten Falle nicht sakramental, sondern nur anregend, dem Charisma Christi den Weg bereitend. So stellt sich aufs neue heraus, daß, wenn nur die richtigen Anforderungen an den Amtsträger ge= stellt werden, um so weniger nötig wird, dem Amt an sich eine übernatürliche Macht oder ein übergroßes Ansehen zuzuschreiben. Die zweite helvetische Konfession (Niem. S. 505 f.) warnt mit Hinweis auf Joh. 6, 44 und 1. Kor. 3, 5—7 geradezu davor, ne ministris et ministerio nimium tribuamus.

Wird die göttliche Gabenausrüstung für das Amt als etwas Wesentliches betont, so ist aber weiter auch durchaus kein Anspruch des letztern auf geistesaristokratische Standesvorrechte damit be= gründet. Allerdings kann dann das geistliche Amt principiell nicht unterschiedslos bei allen Gläubigen sein, so daß höchstens sekundär, aus Gründen der Zweckmäßigkeit, bei der Übertragung der Funk= tionen die charismatische Begabung mit zu berücksichtigen wäre. Nicht aus der abstrakten Einheit der Gemeinde schlechthin, wie sie im Besitz überkommener Heilsgüter ist, geht es dann hervor, son= dern aus der Gemeinde, wie sie durch göttliche Ordnung charis= matisch sich gliedert und darauf angelegt ist, sowohl Gegebenes zu verwalten als auch in Kraft des ihr einwohnenden Lebensgeistes sich in freier Thätigkeit richtig weiter zu entwickeln. Das Amt ist dann von vornherein denen und nur denen zu übertragen, die in jener natürlichen Gliederung und Organisation ohnehin hervor= treten und die, wenn es kein reguläres Amt gäbe, ganz von selber zu einer *διακονία* gelangen würden. Allein auf der andern Seite erinnern wir uns daran, daß die Charismen ihren Inhabern keinen persönlichen Mehrwert verleihen, da sie sich mit dem reli= giösen und sittlichen Gehalt der Persönlichkeit keineswegs decken. Ihre Aufgabe ist, in der Gemeinde und an derselben zu arbeiten; aber nicht so, daß sie je über der Gemeinde ständen; sondern in ihnen dient die Gemeinde sich selber nach der ihr von Gott ver=

liehenen Lebenskraft. Darum wäre es durchaus unrichtig, wenn gesagt würde, in der charismatischen Amtsvoraussetzung sei etwas, was die Amtsträger vor den andern specifisch auszeichne, gegeben.

C. Das zur Thätigkeit berufene Charisma der Neuzeit neben dem geistlichen Amte.

Mehrheit kirchlicher Beamtungen. — Freie Wortverkündigung. — Die Innere Mission.

Die Folgerung, von welcher zuletzt die Rede war, kann um so weniger Gültigkeit beanspruchen angesichts des folgenden Umstandes, auf den noch besonders hingewiesen werden muß, bevor wir von der geschichtlichen Erörterung der Beziehungen zwischen Charisma und Amt zu unsrer praktisch-theologischen Schlußbetrachtung übergehen.

Seit der Reformationszeit nämlich hat die Wahrheit, daß auch außerhalb des bestellten Amtes durch die ganze Gemeinde hin Charismen in mannigfacher Art und Abstufung lebendig sind, nach Anerkennung verlangt; in unserm Jahrhundert ist sie siegreich durchgedrungen. Der reformierten Kirche lag dieser Gedanke von Anfang an näher. Da sie göttliche Gabenausrüstung für ihre ministri forderte, war er für sie auch viel wesentlicher; er bildete dazu die notwendige Ergänzung, indem sonst leicht doch wieder die katholische Anschauung von etwas dem kirchlichen Amte specifisch Eigentümlichem, von einer höhern Stellung desselben über der Gemeinde hätte Eingang finden können. Der Heidelberger Katechismus versteht im 55. Fragstück (Niem. S. 404) unter der Gemeinschaft der Heiligen „erstlich, daß alle und jede glaubigen als glieder an dem HERRn Christo und allen seinen schetzen und gaben gemeinschafft haben; zum andern, daß ein jeder seine gaben zu nutz und heil der andern glieder willig und mit freuden anzulegen sich schuldig wissen soll."

Und nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch kam der Grundsatz zu Ehren. Auch v. Zezschwitz, System der prakt. Theol. S. 617 f. giebt zu, „daß die reformierten Kirchen sich einer viel bewußteren und regeren Anteilnahme der Gemeinden an allen kirchlichen Angelegenheiten zu erfreuen haben als im allgemeinen die lutherische Kirche." Entsprechend der Mannigfaltigkeit der Be-

dürfnisse sowohl wie der Gaben und gewiß nicht bloß aus blindem Gehorsam gegen das geschriebene Wort Gottes, wie Achelis a. a. O. S. 130 f. anzunehmen scheint, kennt die Kalvinische Gemeindeverfassung eine Mehrheit von kirchlichen Ämtern, nämlich neben dem ministerium verbi et doctrinae (Pfarrer und theologische Lehrer) das ministerium disciplinae (Älteste) und das ministerium caritatis (Diakonen). Vom gleichen Standpunkte aus wird schon im 16. Jahrhundert vereinzelt sogar gewöhnlichen Gemeindegliedern, „welche ihre vom Herrn empfangene Prophetengabe zum allgemeinen Besten der Gemeinde anwenden wollen", Gelegenheit geschaffen, an der Wortverkündigung, d. h. Schrifterklärung aktiv teilzunehmen (Beschlüsse der reformierten Weseler Synode von 1568, Kap. II, § 19, nach Achelis a. a. O. S. 134). Wie viel aber an Liebesthätigkeit gegenüber Armen und Kranken, namentlich in den durch a Lasco organisierten Fremdengemeinden, vermittelst Inanspruchnahme des ganzen gliedlichen Gemeindeorganismus geleistet worden, ist bekannt. In dieser Beziehung sind, wie Uhlhorn (Die christliche Liebesthätigkeit 1895, S. 596) bezeugt, vom reformierten Kirchengebiete vielfache Anregungen auf das lutherische ausgegangen.

In der Gegenwart sehen wir alle diese Keime weiterentwickelt und der konfessionellen Schranke — vom evangelischen Christentum ist hier allein die Rede — völlig enthoben. Die Presbyterial- und Synodalverfassung hat auch in lutherischen Ländern Einzug gehalten, und principiell wird der Gemeinde das Recht zugestanden, „wo sich Bedürfnisse zeigen und wo Gaben vorhanden sind, jederzeit neue Berufe zu schaffen" (Max Frommel in den Verhandlungen des 25. Kongresses für Innere Mission 1888, nach Achelis a. a. O. S. 133). Neben dem örtlichen Pfarramte besteht an vielen Orten eine in freier Weise gestaltete Verkündigung des Wortes; und wenn auch das korrekte, für das Gemeindewohl förderlichste Verhältnis derselben zu der angestammten kirchlichen Ordnung noch nicht überall gefunden und die Auffassung von der Aufgabe dieser „Evangelisation" vielleicht manchmal eine unrichtige ist, so findet doch ihre grundsätzliche Existenzberechtigung je länger, je weniger ernsthafte Bestreiter.[1])

[1]) Sehr besonnen abgefaßt sind die hierher gehörigen Thesen des Centralausschusses für Innere Mission in Berlin, abgedruckt bei Achelis a. a. O. S. 135—138.

Unübersehbar sind die Antriebe, welche von dem einen Manne Wichern, der sich selbst einen reformierten Lutheraner genannt hat, ausgegangen sind und unter dem Sammelnamen der „Innern Mission" nur höchst unvollkommen zusammengefaßt werden. Die Bedeutung seines Werkes in Bezug auf unsern Gegenstand ist die glaubensmutig durchgeführte Entfesselung der durch die ganze Gemeinde hin lebendigen Charismen für bestimmte, besonders dringlich erfundene Aufgaben der christlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft. Wohl mochte ob diesem neuen Geistessturm solchen, die den Dienst an den Gemeindegliedern ausschließlich mit dem geistlichen Amt verbunden dachten, bange werden; wenn es mit dem allgemeinen Priestertum solcher Ernst werden wollte, so schien das im Namen der Gemeinde für die Gemeinde verwaltete in die Brüche zu gehen.[1]) Die Opposition ist bald verstummt. Aus Gründen der kirchlichen Verfassung entzieht sich heute niemand mehr der Mitarbeit. Immerhin bleibt, wie uns scheinen will, lutherischerseits eine gewisse Unklarheit darüber, wie das von jedem einzelnen frischweg bethätigte „allgemeine Priestertum", aus welchem nicht bloß von Wichern selbst, sondern ganz allgemein seither Recht und Pflicht der Laienthätigkeit in der Innern Mission hergeleitet wird, und die Übertragung der Funktionen des allgemeinen Priestertums an das geordnete Amt miteinander zu vermitteln seien. Wir glauben indessen, jene Herleitung sei überhaupt eine verfehlte und werde besser durch die andere, welche auf die Charismen zurückgeht, ersetzt. In Wirklichkeit handelt es sich ja bei den Thätigkeiten der Innern Mission weder um die Dinge, welche nach lutherischer Auffassung dem allgemeinen Priestertum zugerechnet werden, „Wort Gottes reden, Sakramente verwalten, Beichte hören, Absolution zusprechen", noch auch direkt um die Ps. 50, 23 und Röm. 12, 1 genannten Opfer, auf welche Calvin in der oben citierten Stelle das neutestamentliche sacerdotium bezieht. Die Thätigkeiten der Innern Mission haben durchaus nichts von sakramentaler Art an sich und sind auch nicht rein ethischer Natur, sondern fallen vollständig unter den Begriff des Charisma, wie er sich uns aus den

---

[1]) Petri und Münchmeyer nannten die Innere Mission ein Schlinggewächs am Baum der Kirche, nicht um ihrer einzelnen Thätigkeiten willen, sondern weil diese nicht von den offiziellen kirchlichen Organen geübt würden. Sie prophezeiten, daß in wenigen Jahren die Innere Mission der Kirche, oder aber diese jener den Garaus machen werde. Vgl. Uhlhorn S. 725.

Briefen des Paulus ergeben hat. Bei Wichern selbst begegnen wir gelegentlich diesem Begriffe,[1]) welcher aber damals, als die „Denkschrift" geschrieben wurde, noch nicht aus dem Stadium der Wiederentdeckung und Erweckung herausgeschritten war und wohl einfach darum in der principiellen Begründung des Unternehmens durch den viel geläufigeren, aber weniger passenden des allgemeinen Priestertums ersetzt wurde. Uns genügt, daß Wichern den Strom charismatischen Lebens, der durch die ganze Christenheit geht, fühlte und darauf seine Hoffnungen setzte; und gerne verzeihen wir es ihm, wenn er, ohne Zweifel gerade aus diesem Kontakte heraus, die Definition der „Innern Mission" hie und da so weit faßte, daß man darunter, wie Uhlhorn a. a. O. S. 727 sagt, alles, was in der Kirche zur Abwehr unchristlichen und zur Förderung christlichen Lebens geschieht, verstehen könnte.[2])

Jedenfalls hat nicht eine theologische Spekulation, sondern die Not der Zeit dazu geführt, in so weitgehendem Maße das außeramtliche Charisma mobil zu machen. Und mag immerhin die Form seiner Thätigkeit wechseln, wie denn schon heute wieder neue Wege gesucht werden müssen: die treibende Kraft wird doch dieselbe bleiben und je länger, je mehr auch in ihrem eigentümlichen Wesen erkannt werden. Die immer öfter gehörte Forderung „lebendiger Gemeinden" bedeutet im Grunde wieder nichts anderes als das Zurückgehen auf den reichgestalteten charisma-

---

[1]) Denkschrift über die Innere Mission der deutschen evang. Kirche 1849, S. 198: „Dadurch — durch die Bildung von freien Vereinen, Gesellschaften und Anstalten — sind viele durch den Geist Gottes erweckte Gaben (Charismen) an die Stelle gelangt, wo sie in dem freiwillig übernommenen Dienst der Liebe sich zum gemeinen Nutzen entfalten können. Charisma und Amt sind auf diesem Wege wieder zusammengetroffen."

[2]) Auf dem Stuttgarter Kirchentage von 1850 bezeichnete er die Innere Mission (nach Uhlhorn) als die Entfaltung und Bethätigung der Glaubens- und Liebeskraft der ganzen wahrhaftigen Christenheit in Kirche, Staat und allen Gestalten des socialen Lebens zur Überwindung des Unchristlichen, welches innerhalb des Christentums Raum sucht und gefunden hat. — Das vorwiegend apologetische Interesse ist freilich dem Charisma nicht specifisch eigentümlich; aber es floß aus den faktisch vorhandenen Notständen. Der Ursprung in der christlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft und die durchgängig festgehaltene Einwirkung auf andere zum Zwecke ihrer Befestigung in dieser Gemeinschaft, d. h. der Erbauung, sind echte Charakterzüge des Charisma.

tischen Organismus der Gemeinde Christi, wo immer sie in die Erscheinung tritt.[1])

Die Einrede aber, daß doch nach urprotestantischen Grundsätzen „das Wort allein es thue“, hat nur darin recht, daß allerdings jegliche Thätigkeit in der Gemeinde, sie sei geartet, wie sie wolle, am absoluten Maßstab gemessen bloß soviel gilt, als sie dem Heilswirken des Geistes Christi, dem verbum Dei efficax, Weg und Bahn bereitet, würde hingegen, wenn auf die redende Thätigkeit des Pfarrers bezogen, schließlich nicht zur protestantischen, wohl aber zur katholischen Anschauung hintreiben, nach welcher die charismatischen Gaben im geistlichen Amte monopolisiert sind. Die Zeitverhältnisse können erheischen, daß das uralte ministerium caritatis (*χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων, ἀντιλήμψεις, διακονία*), welches von vornherein die Kräfte mehrerer in Anspruch nimmt, vollberechtigt, jugendfrisch neben das ministerinm doctrinae tritt; und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, daß zeitweilig auf jenem Felde reichere Früchte zur Erbauung der Gemeinde gedeihen als auf diesem.

Niemals aber wäre es wohlgethan, über einzelnen auffälligeren Erscheinungen den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Gaben zu übersehen. Z. B. sind die Krankenheilungen im Glauben an den Namen Jesu, wie sie auch heutzutage vorkommen, in der That hierherzuziehen; aber ausschließlich auf solche Dinge den Begriff des Charisma anwenden, wäre ein Rückfall in die

---

[1]) Nach Achelis, Prakt. Theol. II, S. 365 äußerte sich Prof. Sohm auf der Leipziger Pastoralkonferenz 1890 wie folgt: „Ist die Gemeinde ein stumpfer Körper, an welchem der Geistliche allein zu arbeiten hat? . . . Ist der Geist Gottes nur in dem Geistlichen lebendig? Sind nicht außer der Gabe des Wortes noch andere Gaben in der Gemeinde, die Gabe, Kranke zu heilen, Barmherzigkeit zu üben, wohlzuthun? Diese Gaben gilt es zu erwecken, zu organisieren.“ Und schon vor 50 Jahren schrieb Godet in seinem Examen des vues Darbystes (S. 80): Ce ministère d'un homme doit chercher à se renforcer et à se multiplier par les dons que l'esprit de Dieu accorde aux membres du troupeau, soit en s'associant officiellement ces dons, comme la charge actuelle d'ancien lui en offre le moyen, soit en encourageant et en dirigeant ces dons dans leur exercice privé.“ Ähnlichen Gedanken giebt auch der Aufsatz von Pfeiffer, Das Charisma und das geistl. Amt, Deutsche Zeitschr. f. chr. Wissensch. u. chr. Leben 1853, Ausdruck. Das sehr verdienstvolle Buch von Sulze, Die evangelische Gemeinde, vertritt die nämliche Sache, ignoriert aber, wenn wir nicht irren, den Begriff des Charisma vollständig und büßt dadurch an theologischer Tiefe ein.

Meinung, daß dem Charisma das Merkmal der Wunderbarkeit wesentlich sei. Glänzendere Farben verschießen leichter. Außerordentliche Gaben sind zarte Pflanzen; sie fesseln und blenden eine Weile den Blick der Menge, und wenn der Wind darüber geht, so ist ihnen der Reiz genommen.[1]) Nachhaltiger geht der Segen aus von der Gesamtsumme dessen, was im Alltagskleide zur Stärkung der christlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, zur Erbauung der Gemeinde, gewirkt wird.

---

[1]) Hundeshagen, Erneuerung des evang. Ältesten- und Diakonenamtes. 1854. S. 51: „Nicht alles, was hoch emporragt, ist darum sogleich eine wirkliche Gabe oder gar vollends eine hohe, große Gabe."

III. Die Bedeutung des Begriffes Charisma für die praktische Theologie.

Wenn wir nunmehr nach dem Ertrag unsrer bisherigen Untersuchung für die praktische Theologie fragen, so sondert sich derselbe sofort nach zwei Richtungen. Erstlich verlangt das Charisma sein Recht als Erfordernis für den bestellten Diener der Kirche. Sodann erhält der Begriff eine Bedeutung für die theologisch-wissenschaftliche Fundamentierung nicht nur der Amtsthätigkeit, sondern der von der praktischen Theologie heutzutage etwa behandelten Thätigkeiten überhaupt.

A. Die Bedeutung des Charisma als innere Berufung zum kirchlichen Amte.

Das Charisma gehört in die principielle Lehre von Wesen und Erfordernissen des geistlichen Amtes, wobei vorerst von seinen besondern Erscheinungsformen noch abzusehen ist. — Die Merkmale der charismatischen Begabung im allgemeinen. — Dieselbe konstituiert das Moment der sog. innern Berufung vollständig, sowenig ihr auch in den bisherigen praktisch-theologischen Erörterungen über den Kirchendienst und die Befähigung zu demselben, mit Ausnahme von C. J. Nitzsch, die ihr gebührende principielle Berücksichtigung zu teil geworden ist.

Der Zusammenhang der charismatischen mit der ethischen Amtsvoraussetzung. — Der Zusammenhang der charismatischen mit der wissenschaftlichen Amtsvoraussetzung.

Die charismatische Befähigung hat die gesamte Thätigkeit des kirchlichen Amtes zu beseelen, doch so, daß sie in den liturgischen und sakramentalen Funktionen naturgemäß am wenigsten hervortritt.

Unerläßlichkeit und Schwierigkeit einer geordneten Prüfung der charismatischen Kardinalvoraussetzung bei denen, die äußerlich zu berufen sind. — Diese Prüfung will durch die fortgehende Selbstprüfung ergänzt sein. — Die springenden Punkte in dieser letztern. — Citat.

Als Gegenstand einer praktischen Forderung für den im geistlichen Amte Stehenden wird das Charisma in den Werken über praktische Theologie stellenweise angetroffen. In der Homiletik wird etwa die Frage ventiliert, ob dem Prediger mit Nitzsch vornehmlich das *χάρισμα διδασκαλίας* oder mit Achelis die *προφητεία* anzuwünschen sei. In der Katechetik ist die Frage von vornherein zu Gunsten der „Lehrhaftigkeit" entschieden. Noch mehr ladet die Lehre von der Seelsorge zu einer Erörterung über die hiezu erforderlichen Gaben ein, welche denn auch zuweilen in ziemlich umfangreicher Weise dargeboten wird. Auf solche Einzeluntersuchungen kann hier nicht eingegangen werden. Ihr praktischer Nutzen ist übrigens dadurch beeinträchtigt, daß dasjenige Charisma, von welchem gerade die Rede ist, jeweilen so stark in den Vordergrund tritt, als wäre es das wichtigste von allen, wobei schließlich leicht der Eindruck entsteht, als komme der Forderung überall nur eine platonische Geltung zu. Zudem wird durch das Hervorkehren dieser und jener Besonderung, wiewohl man sich dabei an paulinische Ausdrücke anzuschließen pflegt, der allgemeine Begriff der charismatischen Tauglichkeit eher verdunkelt. Durch nichts ist die Fruktifizierung dieses Begriffes seit der Wiederherstellung seines biblischen Sinnes so sehr gehindert worden wie dadurch, daß man ihn, statt dem überall gleich bleibenden Wesen nachzugehen, nur in vereinzelten Erscheinungen und Benennungen zur Anwendung kommen ließ.

Das Charisma gehört vorab in die principielle Lehre von Wesen und Erfordernissen des geistlichen Amtes und muß so von der Quelle aus die Darstellung der besonderen Funktionen in ihrer gesamten Verzweigung beherrschen und beeinflussen. Der Ausdruck, den Pfeiffer (Das Charisma und das geistliche Amt, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1853, S. 384) der Sache gegeben, das geistliche Amt sei „die Konsolidierung und Organisation bestimmter Charismen, welche allgemein in jeder Gemeinde zur Erbauung und Förderung derselben nötig sind," ist viel zu doktrinär. Maßgebend können nicht „bestimmte" Charismen sein, weil ihre Formen analog den Bedürfnissen der Gemeinde und der jeder Schablone abholden Mannigfaltigkeit geistigen Lebens wechseln und vielfach ineinander übergehen. Auf charismatische Begabung überhaupt kommt es zunächst an. Nicht in irgendwelchen besondern Erscheinungsformen erst,

sondern schon in seinem Kernpunkte trifft das Charisma mit dem zusammen, was vom geistlichen Amte verlangt wird. Der Dienst an der Gemeinde als Glaubensgemeinschaft, die Mitarbeit zur Erbauung derselben ist das beiden Gemeinsame. Was die Gemeinde vom Amt erwartet, das giebt Gott nach seiner freien Gnade durch das Charisma. Bei hervorragenderem Anteil an dem Lebensgeiste, der mit naturhafter Gewalt durch die Gemeinde geht, ist einer zwar vielleicht noch nicht nach jeder Richtung hin befähigt, den amtlichen Dienst zu versehen, aber doch innerlich schon dazu berufen.

Gleichgültig ist nun freilich niemals, in welcherlei Form das Charisma seine Wirksamkeit ausübt. Es giebt allerorts feststehende Bedürfnisse, welche immer berücksichtigt sein wollen; die praktische Theologie hat sie im einzelnen nachzuweisen. Allein das erste Interesse ist, daß überhaupt *πνευματικοί* im Sinne von 1. Kor. 12 im Amte seien, denen nicht von vornherein die Möglichkeit abgeht, in die Bedürfnisse einzugehen und ihnen auch nur einigermaßen gerecht zu werden. Gehört einer zu den mit charismatischem Geiste Begabten überhaupt, so wird er imstande sein, den Geist unter Miteinsetzung der ethischen Kraft je nach Erfordernis mehr für diese oder mehr für jene Aufgabe fruchtbar werden oder doch wenigstens neben dem persönlich vielleicht näherliegenden den sachlich dringenderen Dienst nicht unberücksichtigt bleiben zu lassen. Denn die Mahnung des Paulus, sich um nutzbringende Charismen zu bemühen (1. Kor. 12, 31; 14, 1) kann vernünftigerweise nur an solche gerichtet sein, welche den Geist der Gaben haben; von ihnen aber wird allerdings angenommen, daß sie bis zu einem gewissen Grade libere aliud prae alio possint sequi et exercere (Bengel).[1] Wenn schon für die charismatische Geistesbegabung als solche — zwar jede menschliche Ursächlichkeit, nicht aber die menschliche Bedingtheit absolut ausgeschlossen ist (s. S. 21), so gilt das in noch viel stärkerm Maße für die Form, in welcher sich jene erweist.

Indem wir aber also zunächst nicht irgendwelchen besondern

---

[1]) Die scheinbar gleichlautende Erklärung von Ambrosiaster: in quo quis animum dederit, in eo ipso accipit donum — müssen wir hingegen beanstanden, weil als das eigentliche donum nicht die specialisierte Form, sondern die Geistesbegabung als solche, die logisch früher da ist, zu betrachten sein wird.

Gaben, sondern einer namhaften charismatischen Ausrüstung im allgemeinen als dem principiell Entscheidenden nachfragen, drängt sich sogleich die weitere, ebenfalls praktisch geartete Frage nach den Merkmalen, die dieses Entscheidende an sich trägt, hervor. Die Antwort kann nach den im ersten Teile unserer Abhandlung enthaltenen Prämissen nicht schwer fallen. Besteht das Charisma ursprünglich in einer durch die freie göttliche Gnade mitgeteilten Kraft, welche ihre Bestimmung nicht sowohl im eigenen Personleben des damit begabten Menschen hat, als vielmehr von Anfang an diesen als Organ zur Einwirkung auf andere gebrauchen will und in diesem Sinne, wie es oben öfters ausgedrückt worden ist, transitive Art an sich hat, so wird als Reflex davon im unmittelbaren Bewußtsein des Pneumatikers ein Trieb vorhanden sein, empfangene Kraft, sei es durch Wort sei es durch That, weiterzugeben. In solchem Triebe ist das erste, subjektive Merkmal des Charisma gegeben. Ohne Zweifel kann er mit unedeln Beweggründen untermischt sein und darum schließlich auf unreine Weise sich äußern, wovon weiter unten noch zu handeln sein wird. Er kann ferner aus äußern oder innern Gründen gehemmt und sogar gelähmt sein. Wo er aber gänzlich fehlen, auf keinen Anreiz hin sich äußern sollte, da fehlt jedenfalls auch das namhafte Charisma.

Das zweite, objektive Merkmal liegt in dem *ἐνέργημα*, der nachweisbaren fördernden Wirkung auf das Glaubensleben der Gemeinde in engerem oder weiterem Umkreise und kann selbstverständlich erst nach einer längern Dauer der Wirksamkeit mit Sicherheit erkannt werden.

Angesichts des geistlichen Amtes sowie überhaupt jedes durch Beauftragung entstandenen, wichtigeren Dienstverhältnisses in der christlichen Gemeinde konstituiert nun die also aufgefaßte charismatische Ausrüstung das Moment der sog. innern Berufung vollständig. Dieser Gedanke ist zwar, wie aus der oben versuchten geschichtlichen Darstellung hervorgeht, mit der reformierten Auffassung vom geistlichen Amte besonders eng verknüpft, aber doch keineswegs konfessionell beschränkt. Sobald man sich lutherischerseits in der Amtslehre nicht mit der Vermittlung der objektiven Faktoren, Wort Gottes und Gemeinde, begnügt (Achelis, Prakt. Theol. I, S. 50), sondern auch die darin beteiligten subjektiven Faktoren in Obacht nimmt, ist der Weg zu einem übereinstimmenden

Resultate offen.[1]) Höfling, der unbefangene Vertreter lutherischer Lehrüberlieferung, nimmt keinen Anstand, a. a. O. S. 245 zu erklären: „Die innere Berufung zum Kirchendienste fällt mit der besondern charismatischen Begabung zusammen. Sie ist eine unmittelbar vom Herrn der Kirche selbst ausgehende oder vom heil. Geist gewirkte, ihr Produkt der clerus naturalis.“

Es wäre nur zu wünschen, daß in den Bearbeitungen der praktischen Theologie der locus de vocatione interna ad ministerium eben auf dieser Grundlage mehr Berücksichtigung fände. Meistens wird er ungebührlich beiseite gestellt.[2])

Im Lehrbuch von Krauß enthält die grundlegende Ausführung über den Kirchendienst diesbezüglich bloß die Bemerkung, daß der evangelische Protestantismus seine Kraft und die eigentlichen Wurzeln seiner Stärke in den tüchtigen Persönlichkeiten habe, die seiner Kirche als Diener am Wort ihre ganze Zeit mit aller Freudigkeit widmen (S. 36), was erst noch sehr mißverständlich ist, da es den Anschein erweckt, als ob auf den menschlichen Persönlichkeiten, die gerade im Amte sind, statt auf dem durch die ganze Gemeinde hin wirksamen und beim Amtsträger nur vornehmlich gesuchten Geiste, das Leben in der Kirche je beruhen könnte. Und auch Achelis hat, obschon ihm eigentlich die charismatische Wurzel des Amtes nicht unbekannt ist (vgl. Studien über das geistl. Amt, Th. Stud. u. Krit. 1889, S. 9 ff.), in seinem sonst so inhaltsreichen, durch Gründlichkeit und Ernst rühmlichst ausgezeichneten Systeme nur eine halbe Seite der innern Berufung gewidmet (I, 119), sie darin erschauend, daß der Kandidat a) die Gaben und Kenntnisse besitzt, welche zur Führung des Amtes nötig sind, also v. a. die Gabe der Lehrhaftigkeit und die Gabe der freien Rede, b) daß der Wesensgehalt der Kirche, weil

---

[1]) Daß die reformierte Konfession verglichen mit der lutherischen die vorherrschend subjektive sei, ist auch sonst schon etwa beobachtet worden; vgl. A. Schweizer, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche, 1. Band, S. 15.

[2]) Dann nehmen sich gelegentlich Vertreter eines andern Lehrfaches, welche die Notwendigkeit fühlen, daß der Diener der Kirche über seine „persönliche Stellung zum geistlichen Beruf“ volle Klarheit gewinne, des vernachlässigten Gegenstandes an. Häring bezeichnet seine so betitelten Sonnabendvorlesungen selbst als einen Ausschnitt aus der praktischen Theologie, welcher über der Fülle anderweitigen Stoffes, den Einsprüchen der Methode (!) und den möglichen Mißdeutungen leicht zurückgestellt werde (S. 3).

er ein Organ der ecclesia invisibilis in ihren Lebensfunktionen sein soll, bei ihm sich finde, d. h. daß er im Glauben der Kirche steht oder doch zu stehen begehrt, c) daß er Trieb und Freudigkeit habe, nach den Intentionen der ecclesia invisibilis der Kirche zu dienen. Wenn aber andere der innern Berufung eine viel ausführlichere Besprechung widmen, so werden wir auch bei ihnen den Eindruck nicht immer los, den dieses letzte Citat hervorruft, daß nämlich eine ganz klare und in sich zusammenhangende, geschlossene Vorstellung davon nicht vorhanden ist. Hie und da scheint die Meinung obzuwalten, als ob jene Bezeichnung nur die poetische, aber dann auch recht unzutreffende Überschrift zu einer kleinen, von verschiedenen Gesichtspunkten aus zusammengestellten Pastoralethik wäre.

In den 1850 herausgegebenen Vorlesungen von Vinet über Théologie pastorale handeln nicht weniger als 50 Seiten (S. 71 ff.) von der vocation au ministère évangélique, worunter fast ausschließlich die innere Berufung verstanden wird, da die äußere als bloße menschliche Anerkennung jener einen untergeordneten Rang einnimmt (S. 76). Als Hauptkennzeichen wird der Zug zur Verherrlichung Gottes genannt, wobei die Bekehrung im Sinne von Liebe zu Jesus Christus als dem Heilande die Voraussetzung bildet (S. 87 ff.). Weiterhin aber wird dieser Zug, der unserm charismatischen Trieb nicht unähnlich ist, außer acht gelassen, und die Frömmigkeit (piété) scheint seine Stelle zu vertreten. In voller Übereinstimmung mit den gleichen Jahres veröffentlichten Vorlesungen von Schleiermacher über die praktische Theologie (S. 44—46. 202. 575 ff.) verlangt Vinet für den Kirchendiener keine besonders großen und keine sehr speciellen Talente; die Frömmigkeit ersetzt sie bis auf einen gewissen Punkt. Talente sind nur nötig einerseits zur Aneignung der erforderlichen Kenntnisse, andrerseits zu ihrer richtigen Anwendung im Amte; unerläßlich sind Gedächtnis, Leichtigkeit der Rede und Geistesgegenwart (S. 95 ff.). Endlich wird noch der Einfluß früher begangener Fehltritte, religiöser Zweifel und böser moralischer Neigungen und der Nutzen einer richtigen geistlichen Askese besprochen. — In ähnlichen Bahnen wandelt van Oosterzee (Prakt. Theol., deutsch 1878, 1. Band, S. 60 ff.). Nach ihm kommt es für die Berufung besonders an auf das „Zeugnis eines guten Gewissens vor Gott, daß wir wirklich durch den Eifer um sein Haus, durch

die Liebe zu Christus und das Verlangen, Seelen für das Reich Gottes zu gewinnen, beseelt und getrieben werden."

So viel Vortreffliches diese beiden Theologen im einzelnen über den in Rede stehenden Gegenstand ausgesagt haben, so kann doch nicht geleugnet werden, daß unter Zugrundelegung des Begriffes des Charisma sofort alles in eine schärfere Beleuchtung getreten und namentlich das Verhältnis zwischen der eigentlichen Begabung und den Anforderungen ethischer und wissenschaftlicher Art weniger verworren zur Darstellung gekommen wäre. Nirgends mehr als hier, wo es sich um das vitalste persönliche Interesse des geistlichen Berufes handelt, verlangt man — nicht nach einem bunten Allerlei, sondern — nach einem einheitlichen Gedanken, aus welchem sich die Folgerungen auf natürliche Weise ergeben. Statt der leider ziemlich überflüssigen, unter Umständen aber irreleitenden Versicherung, daß der Pfarrer „nicht im Besitz ganz außergewöhnlicher Gaben zu sein brauche", statt jener äußerlichen Auffassung der „Talente", wonach diese geordnet und beinahe numeriert und in solcher Vereinzelung begreiflicherweise nicht principiell gewertet werden können, wäre ein Hinweis auf den lebendigen Springquell, aus dem das gemeindliche Leben sich stets neu wieder erzeugt und wovon einzelne hervortretende Talente nur abgeleitete Erscheinungen sind, bei weitem fruchtbarer gewesen.

Wenn ferner der Begriff der innern Berufung überhaupt Sinn und Berechtigung haben soll, so kann er nur das bezeichnen, wodurch einer von Gott zum Dienst in der Gemeinde, nicht aber auch das noch, wozu er nun dadurch nach seiner sittlichen Selbstthätigkeit vor Gottes Augen berufen ist. Mit andern Worten: diese Berufung (vocatio) kann nur in solchen Dingen an den Christen ergehen, die nicht erst als das Produkt eigener sittlicher Arbeit unter Wirkung des göttlichen Geistes sich zeigen, sondern als dessen freie, besondere Gabe eine besondere Aufforderung an den Menschen enthalten. Das ist aber eben das Charismatische. Die Frömmigkeit an sich schließt jene Aufforderung nicht ein; es kann einer lebendig fromm und seiner Kirche von Herzen zugethan sein, ohne daß deswegen ihm selber und andern ein Gedanke daran käme, er gehörte in das geistliche Amt hinein. Der Besitz wissenschaftlicher Kenntnisse an sich begründet die innere Berufung ebensowenig; er ist ein mit Freiheit

und Bewußtsein ergriffenes Mittel zum Zweck, während ein anderes, schon vorangegangenes Moment den Zweck ins Auge fassen und die Mittel dazu wählen lehrt. Einzig die charismatische Begabung, welche sich in Trieb und Geschick zur glaubenstärkenden Einwirkung auf andere und zum Ausbau der Gemeinde Christi manifestiert, giebt hier die befriedigende Grundlage ab.[1])

Unter den Lehrern der praktischen Theologie hat unstreitig C. J. Nitzsch für Hervorhebung der charismatischen Amtsvoraussetzung das meiste gethan (Pr. Th. I, 2. Aufl. S. 25 ff.; III, 1. S. 107 ff.; III, 2. S. 78 ff.). An allen Orten stellt er wahrhaft christliche, im Wandel bethätigte Gesinnung und theologische Bildung mit Nachdruck daneben; und es sind goldene Worte, die sich in ersterer Beziehung in der „eigentümlichen Seelenpflege des evang. Hirtenamtes" S. 97—107 finden. Allein die sittliche Befähigung hat doch zunächst, wie die Stellen 1. Tim. 3, 1 und Tit. 1, 6 lehren, mehr negative Bedeutung (I, S. 26) und wird z. B. auch von Luther so aufgefaßt (I, S. 60). Wir glauben demnach nicht gegen Nitzschs Sinn zu handeln, wenn wir, wo nach der geistigen Unterlage des kirchlichen Berufes gefragt wird, das Charisma noch bestimmter in den Vordergrund stellen und alles andere, mag es so unerläßlich sein, als es will, ihm sekundierend beiordnen. Erklärt er doch selber (III, 1, S. 108), die Christlichkeit und Geistlichkeit des Sinnes würde die Besonderung, die im Amt liegt, noch nicht rechtfertigen; „das nächste prius der Vokation ist die erkennbare und zuerkannte Gabe des Zeugnisses, das Charisma."

Was das Ethische betrifft, so kann mit vollem Recht darauf hingewiesen werden, daß, wenn in diesem Gebiete das Unter-

---

[1]) Man kann hiezu die folgenden, in der Hauptsache übereinstimmenden Zeugnisse vergleichen. Hüffell, Wesen und Beruf des evang.-christlichen Geistlichen, 4. Aufl., S. 49 f., bezeichnet als wesentlich „das entschiedene Vermögen, auf andere Menschen moralisch einzuwirken." Schweizer, Homiletik S. 22 sagt unter ausdrücklicher Nennung der innern Berufung: „Wer nicht ein lebendiges christliches Bewußtsein mitzuteilen sich angeregt fände, dem kann die bloß kirchenregimentliche Berufung den wahren klerikalischen Charakter und Einfluß nicht geben." Cremer, Die Befähigung z. geistl. Amte, 1878, S. 69 erklärt: „Mindestens muß der Trieb zur Mitteilung der göttlichen Wahrheit vorhanden sein." Häring, Unsere persönl. Stellung z. geistl. Beruf, 1893, S. 8 nennt als grundlegend die „Gaben, die zum Wirken auf andere befähigen".

scheidende des Kirchendieners gesucht würde, daraus ein ungesundes hierarchisches Wesen und Beförderung einer doppelten Moral entstünde.[1]) Auch haben beide protestantischen Konfessionen den Donatismus kräftig zurückgewiesen, selbst mit Bezug auf die Wortverkündigung.[2]) Sie haben es gethan, um den objektiven Wert der Gnadenmittel unverkürzt zu lassen. Gleichwohl steht ganz außer Zweifel, daß der persönliche Christenstand, wenigstens ein Minimum der christlichen Heilserfahrung, bezw. die „Unheilserfahrung der Buße", von jedem zu fordern sind, der ein kirchliches Amt begehrt, und daß ferner die Liebe, die aus dem Glauben erwächst und ihm manchmal auch vorangeht, Princip des Dienstes an der Gemeinde sein muß. Solche Schriften, welche wie Cremers „Befähigung zum geistlichen Amte" eben auf diese Voraussetzung das Hauptgewicht legen, ohne doch zu verkennen, daß die besondere Befähigung noch in andern Dingen liegt (S. 60. 65),[3]) sind stets willkommen zu heißen. Im Leben der Gemeinde Christi kommt es doch schließlich an auf die Heiligung aller Verhältnisse wie der einzelnen Glieder, auf den siegreichen Durchbruch des Geistes der Wiedergeburt. Den Charismen als eigentümlichen Äußerungen des Gemeindegeistes kann dieses Heilsinteresse nie und auf keinem Punkte fremd bleiben. Sie haben alle der Herrschaft Christi Zeugnis zu geben und thatsächlich vorzuarbeiten, und zwar Christi nicht bloß als des göttlichen Lehrers, Wohlthäters und Menschenfreundes, sondern auch als des Erlösers und Versöhners. Dabei werden sich ihre Inhaber sowohl des Vorrechtes, daß der Ackersmann am ersten der Früchte genieße, als auch der dringenden Mahnung, andern predigend nicht selbst verwerflich zu werden, stetsfort erinnern müssen. Die Gabe bleibt freilich Gabe auch da, wo sie in schlimmerer oder ungefährlicherer

---

[1]) Vgl. Schweizer, Homiletik S. 27. — Achelis, am Schlusse der Studien über das geistl. Amt, Th. Stud. u. Krit. 1889.

[2]) Conf. Aug. Art. VIII: Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. Conf. helv. post. XVIII (Niem. S. 511): Caeterum execramur in praesenti Donatistarum errorem, qui doctrinam et administrationem sacramentorum vel efficacem vel inefficacem ex mala vel bona ministrorum vita aestimant.

[3]) Vgl. auch des nämlichen Verfassers Schrift über die Fortdauer der Geistesgaben in der Kirche, 1890, S. 9.

Weise (vgl. Nitzsch, Pr. Theol. III, 1. S. 108 f.) zu dem eigenen Heilsstande in ungenauer Proportion steht. Auch die Wirkung der Gabe geht erfahrungsgemäß nicht notwendig unter, wenn sich ein Defekt in dieser Hinsicht herausstellt. Allein schon die persönliche Würde ist auf christlichem Boden verletzt, wenn einer als Organ der Gnade zu transitivem Wirken dasteht, ohne dabei auch gleicherweise williges Geschöpf der Gnade zu sein. Rousseau, der seine eigenen Kinder dem Findelhause übergab, nimmt immerhin mit seinen Anregungen einen Platz in der Geschichte der Pädagogik ein; wenn er sich aber in den Confessions damit brüstet, am Tage des Gerichts mit seinem „Emile“ in der Hand dem höchsten Richter kühn gegenübertreten zu wollen, so kommt durch solche Anmaßung der häßliche Widerspruch erst recht grell ans Licht. In christlichen Gemeindesachen wird die Verbindung von charismatischem Wirken mit dem relativen Mangel an eigener Heilserfahrung und sittlichem Ernste noch viel unangenehmer empfunden; denn der göttliche Geist, der sich in der Gemeinde auswirkt, verträgt noch weit weniger als der natürliche Menschengeist innere Widersprüche oder ein Auseinandergehen seiner verschiedenen Wirkungen.

Es kann darum nicht genug wiederholt werden, daß nur theoretisch eine Scheidung des Charismatischen und des Ethischen zuläßig ist. Jenes konstituiert zwar für sich die innere Berufung zum Gemeindedienste vollständig. Allein wenn verlangt werden muß, daß diese Berufung, wie sie später von der Gemeinschaft irgendwie anerkannt werden soll, so schon vom ersten Augenblicke an von seiten des betreffenden Gemeindegliedes selbst richtig verstanden und befolgt werde, so ist damit die sittliche Selbstthätigkeit als von vornherein notwendiger Faktor mitgesetzt. Von Charismen im paulinischen Sinne kann überhaupt nur auf dem Boden der christlichen Gemeinde die Rede sein, und zur Gemeinde gehören nur solche, die wenigstens einen Anfang der sittlichen Wiedergeburt aufzuweisen haben. Das vollständige Fehlen des Liebesgeistes, verbunden mit christengemeindlichen Gaben (1. Kor. 13, 1—3), gehört einer bloß abstrakten Möglichkeit an. Auch für das geistliche Amt wird vollständig gelten, was oben S. 37 f. über die sittlichen Bedingungen einer segensreichen Wirksamkeit in der Gemeinde gesagt worden ist. Vorab ist die demütig fromme Gesinnung unerläßlich. Sie darf als der natürliche Mutterschoß be-

zeichnet werden, worin sich das Charisma am gedeihlichsten entwickelt. Ist sich der Mensch nicht von Anfang an demütig dessen bewußt, daß er durch Gottes freie Gnade erhält, was ihn befähigt, so fällt er je nach seinem Temperamente der Überhebung oder der Verzagtheit anheim, und sein Charisma muß bald entarten oder verkümmern. So ist nicht bloß um der persönlichen Würde des Amtsinhabers, sondern auch um der im Amt selbst liegenden Aufgabe willen zu fordern, daß jenes, wie auf das *χάρισμα* gegründet, so durch den *καρπὸς τοῦ πνεύματος* fortwährend gestützt sei.

Von Interesse ist aber weiter noch das Verhältnis, in welchem das charismatische zu dem wissenschaftlichen Elemente steht. Auch hier muß sich ein organischer Zusammenhang aufzeigen lassen. Die vom Diener der Kirche verlangte wissenschaftliche Ausrüstung, näher die christlich-theologische Bildung einerseits und die von uns als grundlegend hingestellte charismatische Begabung andrerseits können unmöglich äußerlich nebeneinander hergehen. Vielmehr ist jene von Anfang an auf diese angewiesen und durch sie bedingt. Insoweit wird doch nämlich Schleiermacher stets recht behalten (Kurze Darstellung des theol. Studiums, 2. A., §§ 3—12), daß den Namen einer christlichen Theologie nur eine solche Wissenschaft verdient, deren einzelne Teile von dem kirchlichen Interesse, der Rücksicht auf eine irgendwie geartete fördernde Beeinflussung des Lebens in der kirchlichen Glaubens- und Liebesgemeinschaft, beseelt sind.[1]) Indem also die wissenschaftliche Wirksamkeit des Theologen der christlichen Gemeinde zu dienen verpflichtet ist, fällt sie selber, sofern sie wenigstens in fruchtbarer und zweckentsprechender Weise betrieben wird, unter den Begriff der charismatischen Leistung. Zwar mag es sich so verhalten, daß ihr das Bewußtsein dieses letzten Zieles nicht immer gegenwärtig ist, weil zuweilen einfach der religiöse Erkenntnistrieb in ihr obwaltet. Gleichwohl wird sie bei jedem gegebenen Anlasse charismatisch ausgelöst werden und darin ihre Echtheit erweisen müssen.

Wenn aber mithin die wissenschaftliche theologische Tüchtigkeit das Charisma niemals ersetzen kann, sondern es voraussetzt und

---

[1]) Das schließt keineswegs die über Schleiermacher hinausgehende Erkenntnis aus, daß sämtliche Teile der theologischen Wissenschaft auch innerlich durch einen gemeinsamen Grundbegriff zu einem Ganzen verknüpft sind.

ohne dasselbe überhaupt nicht wohl zu denken ist, so läßt sich auch das Umgekehrte behaupten, daß das Charisma, um für das Zeitbedürfnis brauchbar und nachhaltig wirksam zu werden, die wissenschaftliche Bildung fordert (vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung § 8). Wir stimmen C. J. Nitzsch bei, wenn er (Prakt. Theol. I, S. 27 f.) unter Berufung auf Luthers Wertschätzung der „Grammatik" erklärt, eine wissenschaftliche Bildung habe Eigentum und Waffe der Kirche in dem Grade werden müssen, als diese sich im Gebiete der Bildungsvölker ausbreitete, und wenn er anderswo (III, 1, S. 114) sagt, Gabe und Bildung fliehen sich so wenig, daß vielmehr die ursprünglichsten Erweisungen z. B. der Weissagungsgabe schon Erzeugnisse einer neu begründeten Geistesbildung heißen müssen. Gabe und Bildung werden sich, wenn nur unter letzterer zunächst noch nicht die bestimmte Form eines reglementarisch vorgeschriebenen Bildungsganges verstanden wird, in irgend einem Maße ganz von selber finden und begegnen. Kraft eines natürlichen Krystallisationsprozesses wird wenigstens das hervorragendere Charisma auch ohne Nötigung von außen, seinem innern Triebe folgend, innerhalb des ihm erreichbaren Gebietes dasjenige appercipieren, was ihm zur eigenen Ausbildung förderlich oder als Mittel zu seiner Thätigkeit dienlich sein kann. Die charismatische Begabung ist also keineswegs darauf angelegt, die wissenschaftliche Ausrüstung etwa zu ersetzen;[1]) sie bildet sich dieselbe im Gegenteil notgedrungen an.

Die Aufgabe der organisierten kirchlichen Gemeinschaft besteht darin, zu sorgen, daß die dem Charisma des zukünftigen Kirchendieners zu teil werdende Ausbildung in jeder Hinsicht hinreichend sei. Dieselbe teilt sich in eine allgemeine und eine specifisch theologische. Die Notwendigkeit der erstern beruht auf der Bedeutung, welche, wie wir gesehen, dem νοῦς für die Fruchtbarmachung aller charismatischen Gaben zukommt, und auf dem Verflochtensein des gemeindlichen Lebens mit dem allgemein menschlichen Leben. Die

---

[1]) Wenn es bei Cremer, Die Befähigung z. geistl. Amte S. 72, heißt: „Wenn nun die Notlage eintritt, daß auf die regelmäßige Erfüllung der Forderung wissenschaftlicher Vorbildung verzichtet werden muß, so giebt es für dieselbe nur Einen Ersatz — die charismatische Begabung", so ist dabei offenbar ein zwar nicht genau nach den gesetzlichen Vorschriften über den Kirchendienst geschultes, aber immerhin allseitig gebildetes Charisma ins Auge gefaßt.

Unumgänglichkeit der zweiten dagegen ist vornehmlich darin begründet, daß die Kontinuität des dem einen und selbigen Geiste entströmenden charismatischen Lebens strikte berücksichtigt sein will. Insbesondere handelt es sich auf evangelisch-protestantischem Boden um stete Wahrung des Zusammenhangs mit dem kirchenbegründenden apostolischen Charisma, dessen Leistung in den Schriften des neuen Testamentes vorliegt (vgl. S. 53 f.), und welches durch das seit Jahrhunderten von ihm ausgehende ἐνέργημα das bestbeglaubigte ist.[1] Das biblische Studium bleibt das Fundament des theologischen Studiums. Weiter aber muß das Charisma, das in der Gegenwart zum Nutzen der Gemeinde thätig sein will, zum klaren Bewußtsein dessen kommen, was und wie bisher auf dem gelegten Grunde gearbeitet, bis zu welchem Punkte auf den einzelnen Gebieten die Thätigkeit geführt worden ist, welche besondern Schwierigkeiten und Irrwege im Laufe der Zeit an den Tag gekommen sind und was für Aufgaben die ganze gegenwärtige Beschaffenheit des Arbeitsfeldes eben an das sich selbst erkennende, im Nach- und Nebeneinander des geschichtlichen Zusammenhangs sich orientierende Charisma stellt. Welcher besondere Anteil einer jeden der überkommenen theologischen Disciplinen an dieser Aufgabe, das Charisma wissenschaftlich zu bilden, zukommt, soll hier nicht verfolgt werden; jedenfalls darf keine daran unbeteiligt sein. Die Wissenschaft kann zwar das Charisma niemals produzieren. Aber das schon vorhandene Charisma gewinnt durch die wissenschaftliche Beschäftigung Ermunterung, Sicherheit und Kraft. Wie der Magnet aus dem Haufen den Eisenstaub an sich zieht, eignet es sich überall dasjenige an, was seiner individuellen Eigenart entsprechend und seiner besondern Bestimmung dienstbar ist.

Sind Überhebung und Verzagtheit die dem Charisma von zwei entgegengesetzten Seiten her drohenden Gefahren, so sind dagegen zu seiner gesegneten Wirksamkeit einerseits das mit der Gewißheit göttlicher Kraftausrüstung gepaarte Selbstbewußtsein,

---

[1]) Während nach der altprotestantischen Dogmatik sowohl die hl. Schrift als auch das vom geistlichen Amte Darzureichende als Wort Gottes bezeichnet wird, begegnen sich die beiden vielleicht richtiger in dem gemeinsamen Begriff des Charisma, wobei aber erstere durch den Wert, den sie thatsächlich für die ganze Christenheit aller Zeiten gewonnen hat, eine weit überragende, normative Stellung einnimmt.

andrerseits die auch der Relativität des eigenen Wertes bewußte Demut unerläßlich. Diese letztere hängt an den ethischen, jenes erstere mehr an den wissenschaftlichen Bedingungen der charismatischen Thätigkeit.

So hat sich uns von verschiedenen Seiten her die charismatische Begabung als Kardinalvoraussetzung für den Dienst an der christlichen Gemeinde ergeben, von welcher aus alle andern Forderungen zum nämlichen Zwecke in ungekünstelter Weise einheitlich abgeleitet werden können. Die so verstandene innere Berufung bildet, ideal gedacht, das geistige Centrum der gesamten Thätigkeit des geistlichen Amtes, analog dem Verhältnisse von Seele und Leib. Am stärksten wohl hat sie sich in der freien Wortverwaltung zu erweisen. Je lebendiger hier die Heilsgedanken der heil. Schrift für das aktuelle Bedürfnis reproduziert werden, desto kräftiger und gesunder giebt sich das Charisma kund. Verhältnismäßig am wenigsten tritt sie dagegen hervor in allen sog. liturgischen Funktionen, wo, wie bei der Bibellektion, das grundlegende apostolische Charisma oder, wie bei der Verwaltung der Sakramente, das Charisma Christi ganz im Vordergrunde steht, und den Gemeindegliedern nahegelegt und aufgegeben wird, mit diesen Kräften in möglichst unmittelbare Beziehung zu treten, wo also der handelnde Liturg sich mit seiner Person in keiner Weise vordrängen darf. Eben darum finden wir in der protestantischen Kirche, besonders auf reformierter Seite, schon von lange her die principielle Auffassung, daß gewisse liturgische Handlungen, wie die Bibellektion, das Gebet beim kirchlichen Begräbnis oder die Mitwirkung bei Austeilung des heil. Abendmahles, diesem und jenem, der nicht im geistlichen Amte steht, übertragen werden dürfen; und wenn die eigentliche Vornahme einer sakramentalen Handlung, die Weihe der Elemente, nur dem Amte gestattet sein kann, so ist dies einzig und allein auf Rechnung des Ordnungsbedürfnisses zu setzen. Trotz alledem ist klar, daß auch in den zuletzt genannten Dingen dem persönlichen Verhalten des Administrierenden Spielraum genug verbleibt, um von Vorhandensein oder Mangel einer Gabe reden zu können, gesetzt auch, diese hätte sich hier vorwiegend durch Vermeidung alles dessen, was stören könnte, zu bethätigen.

Wie soll nun aber das Hauptrequisit für den kirchlichen Dienst geprüft werden? Diese Frage erheischt noch eine kurze Be-

antwortung. Die Rede ist hier nur von denen, welche nicht etwa bloß zu vorübergehenden Leistungen aufgefordert, sondern zu einem regelmäßigen amtlichen Dienste anerkannt und äußerlich berufen werden. Mit den auf den zu wählenden Timotheus hinweisenden Weissagungen allein käme man hier nicht aus. Denn angenommen auch, daß der prophetische Geist, der das Verborgene im Menschen ans Licht zu bringen weiß, zu allen Zeiten in der christlichen Kirche vorhanden sei, und gesetzt ferner, daß der Begriff solcher Weissagungen etwa auf die Kundgebungen einsichtiger Verwandten und Bekannten, die aus lautern Gründen den Betreffenden zum theologischen Studium ermuntern, ausgedehnt werden dürfte, so haben wir doch keine Verheißung, weder daß solche Stimmen allein für sich hinreichend und ausschlaggebend wären — auch die Pastoralbriefe lassen die Amtseinsetzung nicht unmittelbar auf die ergangenen Prophetien folgen —, noch daß sie in jedem wünschbaren Falle einer äußern Berufung unfehlbar einträfen.[1] Die nämlichen Gründe der Ordnung und Stetigkeit, welche widerrieten, das Bedürfnis der Gemeinde einzig durch das formlose Spiel der charismatischen Gaben befriedigen zu lassen, haben bei allen kirchlichen Gemeinschaften, welche überhaupt einen geordneten amtlichen Dienst kennen, dazu geführt, die Qualifikation zu solchem Dienste ebenfalls auf eine regelmäßige, feststehende Weise zu prüfen, wobei allerdings vorausgesetzt werden muß, daß diejenigen, welche das kirchliche Ganze damit beauftragt, etwas von jenem prophetischen Geiste besitzen. Die am Schlusse der speciellen Vorbereitung auf den Kirchendienst stattfindende wissenschaftliche und praktische Prüfung muß, wenn sie richtig geartet ist, über das Vorhandensein charismatischer Tüchtigkeit einige Klarheit geben.

Gleichwohl ist auch hier eine doppelte Schwierigkeit nicht zu verkennen. Einmal liegen der Zeitpunkt der entscheidenden Prüfung und der Zeitpunkt, wo der Examinand seine Absicht, dereinst

---

[1] Auch die sog. „apostolische Gemeinde“, welche in ihrem Katechismus bekennt: „Gott beruft die, welche er zu gebrauchen vorhat, durch das Wort des heil. Geistes vermittelst des Propheten,“ kennt doch daneben auch eine „Anbietung zum Amte“, welche unabhängig davon durch den, der zu dienen begehrt, erfolgt, und läßt weder das eine noch das andere sofort die Ordination nach sich ziehen. Vgl. L. Albrecht, Der 3. Teil des Apostol. Katech. erklärt, 1896, S. 55 ff.

der Kirche zu dienen, durch Beginn der Vorbereitung dazu thatsächlich kundgiebt, weit auseinander. Die dazwischen liegende Mühe und Arbeit sowie die Schwierigkeit, hernach noch zu einem andern Beruf überzugehen, lassen es hart erscheinen, wenn schließlich, wie es doch das Interesse der Kirche dringend verlangt, um eines zu Tage tretenden Mangels an charismatischer Befähigung willen die Aufnahme in den Kirchendienst verweigert wird. Aus diesem Grunde ist schon oft der Vorschlag aufgetaucht, bereits auf dem Punkte, wo die Vorbildung zum geistlichen Amte von der Vorbildung zu andern Berufsarten abzweigt, einer kirchlichen Prüfung der wesentlichsten Requisite Raum zu geben.[1]) Aber die Durchführbarkeit dieses Korrektivs ist sehr zweifelhaft. Die andere Schwierigkeit liegt in dem Umstande, daß, wie oben hervorgehoben wurde, das sicherste objektive Kennzeichen des Charisma das *ἐνέργημα* ist, welches natürlicherweise erst nach einer gewissen Periode des thatsächlichen Dienstes konstatiert werden könnte. Das Kollegium, welches die in den Kirchendienst Aufzunehmenden prüft, kann nur auf gewisse mehr äußerliche Symptome, welche für die Zukunft Gutes hoffen lassen, seine Aufmerksamkeit richten, wie die Unanstößigkeit des Wandels, den Eifer in den Studien, die Mitteilungsgabe u. dgl.; aber wie sich der Mann, hineingestellt in die mannigfachen Verhältnisse und Aufgaben des Amtes, bewähren wird, und ob er auch, die nötigen Gaben vorausgesetzt, ethisch die richtige Stellung einnehmen und beibehalten wird, um seiner Gabe den nachhaltigen Segen zu sichern, das läßt sich zum voraus nicht bestimmen.

Die organisierte Prüfung des äußerlich zu berufenden Charismas ist nach dem Gesagten sowohl unentbehrlich als auch, für sich allein betrachtet, unzulänglich. Sie will ergänzt sein durch

---

[1]) So besonders ausführlich Schleiermacher in den Vorlesungen über die christliche Sitte, S. 563—565. — Harms, Der Prediger. 2. Aufl. S. 42: „Eigentlich sollte jeder Studierende in seinem 1. oder 2. akadem. Semester schon predigen, auf daß er eventualiter von dem theologischen Studio wieder zurücktrete" — Oosterzee, Prakt. Theol. 1878. I, S. 57: „Es wäre zu wünschen, daß niemand zu dem Studium der Theologie zugelassen würde, der nicht durch eine gründliche Fachprüfung (?) hinlänglich den Beweis geliefert, daß er dazu wirklich in jeder Hinsicht Tauglichkeit und Beruf besitzt". — Schaffroth in den Verhandlungen der Schweiz. ref. Predigergesellschaft zu Aarau 1890, S. 199 wünscht eine dem Studium vorgängige Prüfung insbesondere mit Bezug auf die Gaben zum Predigen.

etwas, was unter keinen Umständen fehlen darf, die Selbstprüfung des Kirchendieners. Freilich würde diese ethische Forderung nicht als kirchenregimentliche Vorschrift taugen. Sie hängt aber doch wenigstens auf reformierter Seite so sehr mit der Auffassung vom geistlichen Amte zusammen, daß z. B. die Conf. Belg. sie, wo von der legitimen Berufung gesprochen wird, ausdrücklich mit hervorhebt.[1]) Dem einzelnen, der auf äußerlich rechtmäßige Weise in das geistliche Amt gelangt, muß der größte Teil der Verantwortlichkeit dafür überbunden sein, daß er es auch vor Gott rechtmäßig inne habe. Nicht danach hat er sich zu prüfen, ob er etwas Besonderes vor andern hervorzubringen imstande sei. Vielmehr wird der Fall im allgemeinen günstiger zu beurteilen sein, wo die Gabe von ihrer eigenen Leistungsfähigkeit nicht weiß und keine vergleichenden Betrachtungen darüber anstellt. Aber von ihrer Herkunft muß die Gabe wissen. Wer ein kirchliches Amt begehrt, soll zuvor mit sich darüber ins reine kommen, ob er den Trieb verspüre, in Wirklichkeit der Gemeinde Christi zu dienen und der Herrschaft Jesu Christi darin Vorschub zu leisten, und ob ihn mithin wahrgenommene Mängel in der christlichen Glaubensgemeinschaft in Unruhe versetzen und auf Abhülfe sinnen lassen; ob er ferner den Glauben habe, daß nur, wenn er ein Organ der göttlichen Gnade sei, er zur Erbauung der Gemeinde beitragen könne. Und solche Selbstprüfung kann, wenn sie in bejahendem Sinne ausfällt, mit dem Eintritt in das Amt nicht abgeschlossen sein, sondern muß sich in demselben stetsfort erneuern, nur daß sie sich jetzt mehr in die Mahnung verwandelt, die charismatische Quelle offen und ungetrübt zu erhalten. Hiezu gehört die beständige Pflege der oben namhaft gemachten ethischen und wissenschaftlichen Bedingungen, vor allem aber die unausgesetzte Vergegenwärtigung des eigentlichen charismatischen Wesens: des *λαβεῖν* einerseits und des *διδόναι* andrerseits, welche in ihrer Verschmelzung den reinen Charakter des Charisma darstellen. Wir stehen nicht an, gerade das als die praktische Spitze, worin unsre These von dem Charisma als der innern Berufung zum geistlichen Amte gipfelt, zu bezeichnen, daß durch dieselbe beides, Em-

---

[1]) Niemeyer S. 382: Debent autem imprimis singuli cavere, ne illicitis mediis sese ad haec munia ingerant. Exspectandum est enim omnibus, donec a Deo ipso vocentur, ut certum habeant vocationis suae testimonium, sciantque eam esse a Domino.

pfangen und Selbstthätigsein, ins rechte Licht gerückt und beides kräftig angeregt wird. *Δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* (Matth. 10, 8). Ein demütiger Empfänger und ein fröhlicher Geber zu sein, das miteinander macht die hohe Kunst des geistlichen Amtes aus.[1]) Der Zweifel soll den, der im Amte steht, nicht mehr anzufechten brauchen, ob er überhaupt charismatisch beanlagt sei. Hier tritt vielmehr der Satz in seine Rechte, daß jedes Glied der Christengemeinde wenigstens potentiell am Geiste der Charismen Anteil habe. Und wenn auch nur ein bescheidenes Maß davon ursprünglich vorhanden gewesen sein sollte, so kann dieser Ansatz durch den eigentümlich fördernden Einfluß der Verhältnisse und Erfahrungen des Amtes, unter Voraussetzung der richtigen innern Stellung des Betreffenden, bald gemehrt werden. Dieser letztere Punkt bildet das Wahrheitsmoment in der oft sehr mißbräuchlich angerufenen „Amtsgnade", welches eben darin besteht, daß das Amt, hierdurch sein mittelbar auch göttliches Recht erweisend, dem Charisma Gelegenheit und Anreiz zu voller Entfaltung giebt.[2]) Wo freilich die Selbstprüfung versäumt würde, die Gabe von ihrem Ursprunge sich löste, da möchte der traurige Anlaß entstehen, von einem Amtsfluche zu sprechen. Die abgenötigte amtliche Thätigkeit vergrößert täglich den Riß der innern Unwahrheit, die Gabe entartet in kecker Einbildung oder verkümmert wegen mangelnder Nahrungszufuhr, der Trieb erstirbt, die Wurzeln faulen.

Wir können uns nicht versagen, unsre Ausführungen über die grundlegende Bedeutung des Charisma für den der Kirche amtlich zu leistenden Dienst mit den Worten zu beschließen, die sich am Schlusse der Schrift von Erich Haupt „Zum Verständnis des Apostolats" (S. 150 f.) finden, und mit denen wir uns in voller Übereinstimmung sehen. „Die Übertragung eines Amtes in der Kirche beruht auf der Voraussetzung, daß der Betreffende das Charisma dazu habe, aber es schafft nicht das Charisma . . . . Von den Ämtern lebt die Kirche nur insoweit, als die Träger derselben zugleich charismatisch begabte Persönlichkeiten sind. Die rechtliche Organisation, kraft deren Ämter „übertragen" werden,

---

[1]) Vgl. die Festpredigt von C. Pestalozzi über 2. Kor. 9, 7 in den Verhandlungen der Schweiz. reform. Predigergesellschaft in Liestal 1896.

[2]) Vortreffliches über die so verstandene Amtsgnade findet sich bei Hundeshagen, Über die Erneuerung des evang. Ältesten- und Diakonenamts, S. 48 ff. Vgl. auch Cremer, Die Befähigung zum geistl. Amte, S. 74 f.

kann von der Kirche vertragen werden, weil sie die Bethätigung des Charismas nicht ausschließt, sondern Form dafür sein kann, und weil sie eine daneben hergehende Bethätigung des Charismas gleichfalls nicht ausschließt; aber sie schließt die Gefahr in sich, daß ein Amt übertragen wird, ohne daß das betreffende Charisma vorhanden ist. Daß jemandem ein Amt in rechtlich gültiger Form übertragen wird, ist eine menschliche Ordnung, der jeder sich aus Gehorsam gegen alle menschliche Ordnung zu fügen hat; aber ein göttliches Recht hat er nicht dadurch, sondern nur darin, daß er sich als von Gott selbst berufen weiß und von dem göttlichen Geist sich immer aufs neue die Fähigkeit erbittet, die rechtliche Form mit pneumatischem Inhalt zu erfüllen. Nur das Charisma hat in der Kirche eine wirkliche ἐξουσία. — Es ist ein Schade, daß in der Kirche, der römischen vor allem, aber auch der evangelischen, die Lehre vom Amt die von den Charismen in den Hintergrund gedrängt hat. In demselben Maß, als diese wieder auf den Leuchter gestellt und das Charisma als das allein Entscheidende betrachtet wird, wird die Kirche gesunden. Denn das Amt gehört zur menschlichen Ordnung, zur zeitlich-geschichtlichen Ausstattung, das Charisma zum geistlichen Wesen der Kirche."

B. Die Bedeutung des Begriffes Charisma für die wissenschaftliche Fundamentierung der praktischen Theologie.

Es bleibt uns noch eine Aufgabe übrig. Wir haben noch die Frage näher zu prüfen, ob nicht dem Begriffe des Charisma auch für die wissenschaftliche Fundamentierung der praktischen Theologie eine Bedeutung zukomme, ob nicht von ihm aus die Einsicht in das Wesen und die Aufgabe dieser Disciplin sowie in ihr Verhältnis zu den übrigen theologischen Lehrfächern, insbesondere den systematischen, gefördert werden könne.

---

1. Kritischer Überblick über die bisherige principielle Auffassung der praktischen Theologie.

Die vorschleiermachersche, vom positiven Amte ausgehende Auffassung, die bis in die Gegenwart teilweise nachwirkt, ist wissenschaftlich unhaltbar, weil das Amt eine sekundäre Erscheinung im gemeindlichen Leben ist. — Schleiermacher kennt den paulinischen Begriff des Charisma nicht, aber schildert das kirchliche Handeln, das er aus einem allgemeinern Gesichtspunkte betrachtet, hie und da in einer daran anklingenden Weise. — Umgekehrt rechnet Nitzsch mit der charismatischen Gliederung der Gemeinde, die ihrem Handeln zu Grunde liegt, verstattet ihr aber schließlich wenig Einfluß auf die principielle Erfassung der von der praktischen Theologie beschriebenen Thätigkeiten. — Die Nachfolger von Nitzsch setzen die Kirche schlechthin als Subjekt jener Thätigkeiten und lassen am entscheidenden Orte das Moment ihrer charismatischen Begabung außer Betracht. — Infolgedessen leiden die neueren Systeme an einer Unklarheit in der Vorstellung des geltenden Subjekts, wie auch an der Schwierigkeit, die praktische Theologie in ein befriedigendes Verhältnis zu den übrigen theologischen Disciplinen, insbesondere der Ethik, zu setzen.

Wie bekannt, wurde bis auf Schleiermacher die praktische Theologie oder das, was unter teilweise anderm Namen damals ihre Stelle einnahm, ohne weiteres als eine Anweisung zur Führung des geistlichen Amtes aufgefaßt, wobei bald mehr auf die technische Seite der Amtsthätigkeit, bald mehr auf die darin zu erweisende Gesinnung, bezw. Klugheit, bald auf die für den Amtsinhaber unerläßlichen theologischen Kenntnisse der meiste Nachdruck gelegt wurde. Die theologia applicata, von welcher am Ende jener Periode Planck in seiner „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" 1795, Band 2, S. 593 ff. Kunde giebt, war eine Quintessenz dessen, was für den religiösen Volkslehrer zu wissen nötig und nützlich erschien, ein populär gehaltener, für unmittelbar praktische Verwendbarkeit zugestutzter Auszug aus allen Fächern der Theologie, der dem wissenschaftlich tüchtigen Theologen nichts Neues zu bieten hatte, sondern lediglich für die schwächern Köpfe, denen die Probleme der theoretischen Theologie zu wunderlich und zu hoch wären, bestimmt war. Nach einem Grundbegriff der Disciplin darf man bei einer so unwissenschaftlichen Auffassung und Behandlung gar nicht fragen. Immerhin ist deutlich, daß der diese disjecta membra lose zusammenhaltende Begriff das geistliche Amt selbst mit seinen Aufgaben und Erfordernissen war.

Diese Zeit liegt weit dahinten. Nicht nur in methodischer Hinsicht hat Schleiermacher der praktischen Theologie ein ganz neues Leben eingehaucht; auch materiell wollen seit ihm die Thätigkeiten derselben nicht nach bloßen Opportunitätsrücksichten behandelt, sondern aus dem Wesen und den Bedürfnissen der kirchlichen Gemeinschaft heraus verstanden und beurteilt sein. Gleichwohl läßt sich noch bis in die Gegenwart hinein hie und da die Neigung wahrnehmen, für die praktische Theologie das geistliche Amt in der Weise zum Ausgangspunkt zu machen, daß weder das Bedürfnis empfunden wird, dasselbe nach rückwärts in seine Gründe zu verfolgen, aus den der Gemeinde schon ursprünglich eigenen Wesensmerkmalen es abzuleiten, noch auch dem Gedanken Raum gegeben wird, daß die Thätigkeiten der praktischen Theologie da und dort über den Kreis des pfarramtlichen Lebens hinausreichen könnten. Am verständlichsten wäre diese Erscheinung da, wo man mit Löhe, Vilmar, Stahl u. a. an eine statutarische Einsetzung des geistlichen Amtes als solchen durch Christus glaubt. Stahl hat (nach A. Ritschl, Gesammelte Aufsätze 1893, S. 102 ff.) das positive Amt, das Vorhandensein eines geistlichen Standes, so sehr [zum dogmatischen Begriff der Kirche gerechnet, daß er in Art. VII der Augsburger Konfession dieses „Merkmal" vermißte. Auf solchem Standpunkte, wo das „Amt" die Qualität eines theologischen Grundbegriffes hat, wäre es begreiflich und auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, eine besondere Disciplin aufzustellen, deren Gegenstand sich einfach mit dem Inhalte des Pfarramtes deckt. Allein wir finden die in Rede stehende Auffassung bei solchen Theoretikern der praktischen Theologie, bei denen jene Voraussetzung nicht zutrifft. Sie muß darum einen andern Grund haben. Als Beispiel sei Alfred Krauß genannt, der in seiner Theorie vom Kirchendienst, worauf er sich beschränkt, die „Thätigkeiten des Pfarrers kunsttheoretisch beschreiben" oder ein Buch liefern will, „welches einen Pfarrer über die ihm als solchem obliegenden Pflichten unterweist und zu ihrer Erfüllung ihm Anweisung giebt" (Band 1, S. 37 f.). Erwähnenswert ist aus neuerer Zeit auch noch die These von O. Baumgarten (Herders Anlage und Bildungsgang zum Prediger 1888, S. 104): „Die neuen Aufgaben des kirchlichen Lebens fordern, da sie nicht ohne Verkümmerung in das vor ihrem Aktwerden deduzierte Schema eingefügt werden können, gebieterisch eine andere, nämlich deskriptive

Behandlung der praktischen Theologie als der Theorie der gegenwärtigen Aufgaben des Amtes.“ Hier tritt das Motiv deutlich zutage; man will keine künstlichen Konstruktionen und logischen Deduktionen, die dem wirklichen Leben, den Anforderungen der Gegenwart, nicht gerecht werden. Darum stellt man sich von Anfang an principiell auf den Boden der Empirie, nimmt das Amt als ein Gegebenes, bezeichnet den Pfarrer als „das Subjekt, für welches die Theorie des Kirchendienstes gilt“ (Krauß, S. 40), und schließt von vornherein aus, was ihn in seiner amtlichen Stellung nicht berührt. Die praktische Theologie soll nichts anderes als eine Anleitung zur zweckmäßigen Ausübung der pfarramtlichen Funktionen sein. Daß man aber damit in die vorschleiermacherschen Bahnen zurücklenkt, kann nicht zweifelhaft sein und ist z. B. von Gottschick in seiner Besprechung des Kraußschen Lehrbuches (Zeitschr. f. prakt. Theol. 1892, S. 173 ff.) gebührend hervorgehoben worden. Unfraglich ist zwar, daß die praktische Theologie nutzbringend und zeitgemäß betrieben sein will, sowie daß sie die auf amtliche Weise zum Dienst an der Gemeinde Berufenen allezeit am nächsten angehen wird. Aber um deswillen auf eine Begründung des Amtes selbst und der gebotenen Theorie aus den dem gemeindlichen Leben eigentümlichen Gesetzen heraus Verzicht leisten, wie es wenigstens bei Krauß wirklich der Fall ist, heißt zu einem guten Zwecke ein unrichtiges Mittel in Anwendung bringen. Nicht wegen zu vieler Systematik, sondern viel eher, weil der rechte theologische Grundbegriff, der die ganze Theorie trägt und die Ausführung beherrscht, fehlt, befriedigt die Wissenschaft der praktischen Theologie, worüber oft geklagt wird (z. B. von Rade in der Zeitschr. f. pr. Theol. 1895, S. 351 ff.), weder den Theologen noch den Praktiker, den erstern nicht, weil so die encyklopädische Eingliederung in das theologische Wissensganze auf stets neue Schwierigkeiten stößt, den zweiten nicht, weil er unter der erdrückenden Masse der einzelnen „Kunstlehren“ den leitenden, sozusagen erlösenden Grundgedanken vermißt.

Das Amt als solches kann jedenfalls nicht Grundbegriff einer wissenschaftlichen theologischen Hauptdisciplin sein. Denn es ist nicht ein Primäres, sondern ein Sekundäres. Den Apostolat haben wir nicht als „Amt“ verstehen können (Seite 53); und überdies ließe sich nie erweisen, daß er in dem spätern christlichen

Amtsverhältnisse seine Fortsetzung gefunden hätte. Das Amt hat in dem ursprünglichen Begriff der Kirche keine Stätte, sondern entspringt erst der Anwendung des Rechtsbegriffes auf die Kirche und kann aus dem Wesen der christlichen Gemeinde nicht anders als unter Zurückgehen auf das göttlich gewirkte Charisma abgeleitet werden (A. Ritschl, Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche, Gesammelte Aufsätze 1893, S. 107 ff. 136). Hier ist die Wurzel, die das Amt mit andern lebendigen Erscheinungen in der Gemeinde verbindet, die Potenz, wovon das Amt nur die hervorstechendste Realisierung sein soll.

Bevor wir aber die Möglichkeit, das Charisma zum Ausgangspunkt für die praktische Theologie zu wählen, direkt ins Auge fassen, ist eine Prüfung darüber notwendig, ob der durch Schleiermacher, den Schöpfer der wissenschaftlich betriebenen praktischen Theologie, und hernach durch ihren Reformator Nitzsch und dessen Nachfolger gebahnte Weg überhaupt in der Richtung dieser Möglichkeit verläuft.

Bei Schleiermacher sehen wir zunächst, daß er die praktische Theologie principiell nicht in den Rahmen einer bloßen Anweisung zur Führung des geistlichen Amtes einspannt, sondern sie in einem weitern Sinne faßt. Sie ist nach ihm die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche und hat demnach alles in Betracht zu ziehen, was ein Handeln in der Kirche und für die Kirche ist, soweit sich nämlich Regeln darüber aufstellen lassen (Vorlesungen über praktische Theologie, herausgegeben von Frerichs 1850, S. 25 ff.). Das kirchliche Handeln wird also keineswegs von Anfang an im Lichte eines positiven Amtsverhältnisses, sondern aus einem allgemeinern Gesichtspunkte betrachtet. Es entsteht aus einem kirchlichen Interesse und noch weiter zurück aus Bewegungen des Gemüts, die mit Gefühlen der Lust oder der Unlust an den bestehenden Verhältnissen zusammenhangen, und deren Aktion nun eben durch die praktische Theologie in die Ordnung einer besonnenen Thätigkeit gebracht werden muß (ibid. S. 27 ff. Kurze Darstellung d. theol. Stud. 2. A. § 257). Nehmen wir noch dazu, daß alle dahingehörigen Antriebe vom göttlichen Geist ausgehen und doch zugleich in menschlich richtiger Weise sich realisieren sollen, sowie daß es dabei überall auf Erbauung der Gemeinde, d. h. auf eine Wirkung, die vom Gefühl auf den Willen geht, auf Mitteilung heilsamer Impulse abgesehen

ist (ibid. S. 30. 40 ff. 59), so wird deutlich, daß wir uns hier wesentlich auf dem nämlichen Boden bewegen, den wir oben als das Gebiet des charismatischen Geistes erkannt haben. Der „Gemeingeist", der nach Schleiermacher ungleich verteilt ist, indem die Idee der Gemeinschaft selbst in den einzelnen bald stärker, bald schwächer zur Wirksamkeit gelangt (S. 17), ist thatsächlich kein anderer als der in der Gemeinde Jesu Christi waltende Geist in Hinsicht seiner Erzeugung des charismatischen Lebens. Den paulinischen Begriff des Charisma hat aber Schleiermacher hier nicht zur Anwendung gebracht und hat es nicht thun können, weil er ihm fremd blieb (s. oben S. 31); mit der „Tugend im höhern Sinn des Wortes" hätte sich in der Grundlegung der praktischen Theologie schlechterdings nichts anfangen lassen. Darum sehen wir ihn nun da, wo er den besondern Gegensatz zwischen Klerus und Laien weiter hinauf in seine Gründe verfolgt, statt mit der charismatischen Gliederung der Gemeinde mit ganz anderswoher genommenen, rein philosophischen Unterscheidungen beschäftigt. Die von Anfang an in der Gemeinde vorhandene Ungleichheit, worauf die „leitende Thätigkeit" beruht, besteht nämlich, abgesehen jetzt von der doch mehr sekundären Ungleichheit der Bildung, nach Schleiermacher darin, daß der Gemeingeist in den einen vorwiegend produktiv ist, während er sich in den andern in einer lebendigen Empfänglichkeit äußert. Die einen haben mehr zu geben und können durch Mitteilung mehr geben an Frömmigkeit und religiösem Bewußtsein; die andern, die Empfänglichen, sind insofern auch thätig, als sie ihr Bedürfnis manifestieren. So entsteht jene lebendige Cirkulation des religiösen Interesses, indem die religiöse Kraft der Hervorragenden die Masse anregt und wiederum die Masse jene auffordert (S. 13 ff. 47 ff. 65. 69. Kurze Darstellung § 268).

Wider diesen Gegensatz von Produktiven und Receptiven läßt sich zunächst einwenden, daß er nicht ein specifisch christliches Unterscheidungsprincip darstellt, da doch Schleiermacher selber anderwärts (S. 22) verlangt, daß alles, was innerhalb der christlichen Kirche als Princip zur Feststellung des Begriffs der Kirche und zur Beurteilung der geschichtlichen Momente gelten soll, selbst der Kirche eigentümlich angehören müsse. Damit im Zusammenhang läßt sich auch der rein formale Charakter jener Unterscheidung beanstanden; denn damit, daß einer in der christlichen

Gemeinde produziert oder nach außen wirksam ist, ist seine Qualifikation zum Kirchendienste noch so lange nicht gegeben, als unklar bleibt, was produziert wird.

Schleiermacher selber hat übrigens an jener Deduktion im Verlauf seiner dialektischen Auseinandersetzungen mehrere Korrekturen angebracht, zum Teil solcher Art, daß darob das wesentliche Merkmal, wovon er ausgegangen ist, stark verwischt wird. Er betont zu mehreren Malen (S. 21 f. 264 f. 268 f.), der Gegensatz der Produktivität und der Empfänglichkeit könne nur ein relativer sein, da auch die Produktiven sich empfänglich halten sollen für das, was ihnen über ihre Vorstellung hinaus gegeben werden könnte, — wozu wir gleich noch beifügen möchten, daß sie sogar ihre eigene „Vorstellung", d. h. das, was sie andern bieten können, als ein Empfangenes zu betrachten haben (1. Kor. 4, 7). Jeder einzelne müsse angesehen werden als die Duplicität des Gebens und des Empfangens in sich tragend. Gerade auf dem centralen Gebiete der christlichen Wortverkündigung sei „nichts zu erfinden", sondern nur das auszusprechen, was nicht bloß immer wahr gewesen, sondern auch in denen, zu welchen man spreche, immer da gewesen sei. Als eine Korrektur wird es wohl auch bezeichnet werden dürfen, wenn er das Produktivsein einerseits in der Weise abschwächt, daß er es nicht in irgendwelchen besondern Talenten sich erweisen läßt (S. 44 ff. 202), und andrerseits es dadurch christlich bestimmt, daß er sagt, was in der Kirchenleitung außer den Regeln vorhanden sein müsse, damit der Künstler entstehe, mithin die eigentlich fundamentale Bedingung, sei nicht ein Talent, sondern die Wahrheit und Reinheit der christlichen Gesinnung (ibid.).

Man wird also Schleiermacher kaum ganz gerecht, wenn man, wie es öfters geschieht, angeblich in seiner Nachfolge für die Begründung der kirchlichen Thätigkeiten ohne weiteres auf den natürlichen Unterschied von Leitern und Geleiteten, mehr Produktiven und mehr Receptiven, rekurriert und sich dabei völlig befriedigen zu können meint. Er selbst hat in seinen dialektischen Ausführungen manchen Gesichtspunkt an die Hand gegeben, der dem eigentümlichen Leben der christlichen Gemeinde weit besser entspricht als jener an die Spitze des Ganzen gestellte Gegensatz. Wir glauben sogar, der Begriff des Charisma, so wie wir ihn verstehen, schließe ungefähr das in sich, was Schleiermacher, nach

der Totalität jener Gesichtspunkte zu urteilen, eigentlich wünscht. Er ist rein christlichen Ursprungs und inhaltlich hinreichend bestimmt, hält ungefähr die Mitte zwischen dem „Talent", welches ja Schleiermacher trotz dem oben Angeführten doch zuweilen für wesentlich betrachtet (vgl. Kurze Darstellung § 265 Anm.), und der christlichen Gesinnung, enthält in hohem Maße jene Duplicität des Gebens und des Empfangens und schließt von vornherein das Mißverständnis aus, als ob es sich auf christlichem Gebiete je um eine Erfindung aus eigenen Mitteln handeln könnte. Angesichts der Charismen, welche der Gesamtheit der Gemeinde angehören und keinen specifischen Unterschied begründen, kann freilich von einem „Gegensatz" in der Gemeinde nicht die Rede sein. Aber auch Schleiermacher will diesen durchaus nur mit Einschränkung gelten lassen und ordnet ihn der Einheit des Geistes in allen, sowie der gemeinsamen Abhängigkeit aller von der Schrift unter (Der christliche Glaube, 2. Ausg., 2. Band, S. 395, am Schluß des Lehrstücks von dem Dienst am göttlichen Wort). Dagegen entspricht das Charisma wieder vollkommen dem Trieb, „im Gemeingeist nach außen wirksam zu sein"; und indem dieser Trieb nicht in allen gleich kräftig noch gleich geartet ist, treten einzelne vor andern hervor, und was durch den Geist Jesu Christi in der Gemeinde lebt, kommt zu mannigfaltigem und vielfach abgestuftem Ausdruck.

C. J. Nitzsch hat den von ihm über Schleiermacher hinaus angestrebten Fortschritt selber dahin angegeben, daß er auf das aktuose Subjekt: Kirche, Gemeine, hingewiesen und aus dem konkreten Begriffe derselben das Amt und die amtliche Thätigkeit abgeleitet habe (Prakt. Theol. I, 2. A., S. 106). Der „konkrete Begriff", wie er unter treuer und unbefangener Benutzung der biblischen Urkunden aus der Eigentümlichkeit des christengemeindlichen Lebens gezogen wird, kann aber jedenfalls die der Gemeinde eignende charismatische Gliederung und die Bedeutung der Geistesgaben nicht völlig unberücksichtigt lassen. Wirklich legt nun Nitzsch dafür nicht mehr bloß ein instinktives Gefühl, sondern ein bewußtes, aus den paulinischen Briefen geschöpftes Verständnis an den Tag. Zwar nennt er in § 3, erster Band der praktischen Theologie, wo das Subjekt der beschriebenen Thätigkeiten bestimmt werden soll, die Kirche schlechthin oder „die zuerst und im allgemeinen nur von Christi Stiftung und Amt abhängige Gemeine in der

Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder". Gegenüber dem, was Christus der Gemeinde ist, die ohne ihn nicht wäre, tritt ja freilich zunächst jedweder Unterschied innerhalb der Gemeinde zurück. In Hinsicht auf das durch ihn der Menschheit zu teil gewordene Charisma (Röm. 5, 15 f.) sind alle Gläubigen gleicherweise die Empfangenden; und nur bei Voraussetzung und Wirksamwerden dieses allumfassenden, die Gemeinde zur Einheit zusammenschließenden Gnadengeschenkes kann überhaupt an ein kirchliches Handeln gedacht werden. Wo es nun aber wirklich zu einem solchen kommt, da tritt sofort und unmittelbar die charismatisch begründete Selbstunterscheidung der Gemeinde in ihre Rechte. Dies lehrt Nitzsch in § 4, der die notwendige Ergänzung zu § 3 bildet, mit aller Deutlichkeit und vorwiegend im Anschluß an die bekannten paulinischen Stellen. „Atome und Einerleiheiten haben kein Gemeinleben, ja schon für sich kein volles Leben." In den Einzelgliedern der Gemeinde ist teils die Lebendigkeit des Gemeinwillens, teils die besondere Gabe für besondere Verrichtungen verschieden. Die, welche sich nun ihrer Begabung nach zu Werkzeugen des Gemeingeistes vor andern eignen oder die clerici spiritualiter nati „gehören so sehr zum Wesen der christlichen Kirche, daß man nicht nur annehmen und nachweisen kann, daß die positive Klerisei aus ihnen hervorgegangen ist, sondern auch, daß sie zu allen Zeiten des geordneten Amtes auch außerhalb desselben . . . den entschiedensten Einfluß auf die Leitung der Angelegenheiten ausgeübt haben."

Demnach ließe sich zusammenfassend ungefähr sagen: sofern die „kirchliche Ausübung des Christentums" einfach in der Aneignung dessen, was durch Christi Stiftung und Dienst der Gemeinde gegeben ist, besteht, ist die Gemeinde principiell in allen ihren Gliedern identisch; sofern aber die Gemeinde nach Maßgabe der in sie gelegten Kräfte selbst thätig wird, — und auch zur Vermittlung jener Aneignung bedarf es bestimmter Thätigkeiten —, geschieht es durch den Geist, der die mancherlei Gaben austeilt. Und von diesem Standpunkte aus müßte es erlaubt sein, weiter zu folgern, daß die praktische Theologie, die es mit den kirchlichen Thätigkeiten und nur mit diesen zu thun hat, sich von Anfang an und nach ihrem ganzen Verlaufe im Begriffsgebiet des Charisma bewegt.

Nitzsch hat aber eine solche Konsequenz nicht gezogen. Er

scheint die Charismen in den grundlegenden Teilen seines Werkes lediglich zu dem Zwecke heranzuziehen, um daraus „das Amt und die amtliche Thätigkeit abzuleiten". Daß ihnen im Zusammenhange damit möglicherweise eine konstitutive Bedeutung für die praktische Theologie als Wissenschaft zukommen könnte, darauf reflektiert er nirgends. Zwar erscheinen sie nochmals unter den „Grundbestandteilen des kirchlichen Lebens" (a. a. O. S. 153 ff.), mit dem Beifügen, daß ohne sie das Amt „seines innern Grundes verlustig ginge"; sie werden hier an dritter Stelle als derjenige Begriff eingeführt, vermittelst dessen die subjektiven Elemente, Glaube und Liebe, und die objektiven Elemente, Wort und Sakrament, in die Einheit aufgehen. Aber später verschwinden sie wieder völlig; da, wo der gemeinschaftliche Begriff der Thätigkeiten des kirchlichen Lebens festgestellt wird (a. a. O. S. 194 ff.), geschieht ihrer mit keinem Worte mehr Erwähnung. Erst in der Behandlung der einzelnen Disciplinen tauchen sie neuerdings da und dort auf, wie wir früher gesehen haben, aber nur als praktische Voraussetzung für den Amtsträger, nicht zur Begründung irgend einer Thätigkeit als solcher.

Der Grund davon, daß Nitzsch einem gleich am Eingange des Systems verheißungsvoll hingestellten Gedanken schließlich so wenig Einfluß auf die Gestaltung des Systems eingeräumt hat, wird darin zu erblicken sein, daß bei ihm das Verhältnis zwischen charismatischem und ethischem Element noch sehr unabgeklärt erscheint. Jenem kommt neben diesem keine begriffliche Selbständigkeit, sondern mehr nur die Bedeutung eines donum superadditum zu, mit dem speciellen Zwecke, eine geistige Unterlage für das kirchliche Amt zu bilden. An wichtigen Stellen läßt Nitzsch die kirchlichen Thätigkeiten ohne weiteres aus dem christlichen Glauben, der in der christlichen Liebe sich wirksam erweist, hervorwachsen (a. a. O. S. 197). Die „kirchliche Praxis" unterscheidet sich nur als ein Besonderes von der Ausübung des Christentums im allgemeinen (S. 12); sie ist nichts anderes als die Bethätigung des Glaubens in Gemeinschaft, also daß die Gläubigen „im Zusammenhange des christlich-sittlichen Handelns bereits schon kirchlich handeln" (S. 13) und demzufolge die praktische Theologie, welche das kirchliche Handeln zum Gegenstande hat, als ein Ausschnitt aus der Moraltheologie erscheint (S. 13 unten).

Wenn wir dem gegenüber die begriffliche Selbständigkeit des

charismatischen Thuns und damit auch des kirchlichen Handelns im specifischen Sinne des Wortes behaupten, so geschieht es freilich unter voller Anerkennung dessen, daß von Charismen nur da gesprochen werden kann, wo christlicher Glaube vorhanden ist (Röm. 12, 3), sowie daß sich das Charisma praktisch vom christlich-ethischen Leben niemals emancipieren darf. Allein ein bloßer Anwendungsfall des Glaubens liegt darin, daß einer zur Förderung der Gemeinde thätig wird, nicht vor. Die eigentliche Bedeutung des Glaubens spitzt sich doch dahin zu, daß er Bedingung des eigenen Heiles ist. Wo er sich in einer nach außen gerichteten Thätigkeit zur Erbauung der Glaubensgemeinschaft wirksam erweist, hat schon eine neue Potenz eingesetzt, die von dem Geiste, sofern er der Gemeinde als einem Ganzen innewohnt, ausgeht.

Die neueren Vertreter der praktischen Theologie scheinen, soweit sie in der Grundlegung dieser Wissenschaft nicht an Nitzsch vorübergegangen sind, hauptsächlich dessen Grundbestimmung als eine definitive Errungenschaft betrachtet und sich angeeignet zu haben, daß es sich um Thätigkeiten handle, deren handelndes Subjekt die Kirche, die christliche Gemeinschaft als solche, sei. Die praktische Theologie ist, um von anderen abzusehen, nach von Zezschwitz (System § 9) die Theorie von der fortgehenden Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt, nach Achelis (Prakt. Theol. I, S. 14) die Lehre von der Thätigkeit der Kirche zu ihrer selbst Erbauung. Leider aber hat die durch Nitzsch begonnene und nur unvollkommen durchgeführte Hervorhebung des charismatischen Elementes bei keinem seiner Nachfolger die verdiente Beachtung und weitere Verwertung gefunden. Achelis redet hin und wieder von den Charismen, verstattet ihnen jedoch weder da einen Einfluß, wo er den Ursprung des geistlichen Amtes nach „evangelischer“, d. h. lutherischer Lehre darlegt, noch dort, wo es eine nähere Begründung und Herleitung jener „Thätigkeiten der Kirche“ gälte. Dagegen leisten sie ihm, in etwas unvorhergesehener und nebeneingekommener Weise, den Dienst einer principiellen Unterlage, um die innere Berechtigung kirchlicher Ämter der Lokalgemeinde neben dem geistlichen Amte darzuthun (S. 123 ff.). Unwillkürlich drängt sich die Frage vor, warum die Charismenlehre nur für untergeordnetere Dienstleistungen in der Kirche principielle Bedeutung haben solle, und nicht auch für das

wichtigste Dienstverhältnis. Durch von Zezschwitz (System § 30) wird sogar in schwer begreiflicher Umkehrung der Thatsachen Nitzsch imputiert, daß er von dem Kirchenbegriffe unmittelbar zum Kirchenamte als einem positiv gegebenen übergehe, während v. Zezschwitz selber den Mittelbegriff der charismatischen Begabung in den grundlegenden Erörterungen vollständig ignoriert und dafür über die „Heraussetzung der Organe auf dem Wege der Weltauswirkung“ sehr wenig überzeugende Deduktionen eintreten läßt. Th. Harnack endlich trägt kein Bedenken, an die Gaben zu erinnern, aber dieselben ausdrücklich als bloße Ausstattung für das auch außer ihnen und vor ihnen vorhandene Amt zu betrachten, indem er sagt: „Die Gaben sind der Kirche nicht verliehen für die Herstellung des Amtes, sondern für die gedeihliche Ausrichtung des schon göttlich gesetzten“ (Prakt. Theol. I, S. 91).

Wenn man aber so in den Prolegomena das einzige, wodurch m. E. das „kirchliche Handeln“ in unmißverständlicher Weise präcisiert werden könnte, sei es wegen mangelhafter Erfassung des Begriffes Charisma oder wegen dogmatischer Überschätzung des positiven Amtes oder aus andern Gründen, außer Betracht läßt, so muß sich dies notwendig durch ein bedenkliches Schwanken in den Voraussetzungen und Beziehungen jenes „kirchlichen Handelns“ rächen, ein Schwanken, wie es bei einer wissenschaftlich wohl fundamentierten Position nicht vorkommen soll. So finden wir es in der That. Trotz der da und dort fast zum Gespött gewordenen Systematisierungslust der praktisch-theologischen Schriftsteller, wie sie sich gerade in den letzten Jahrzehnten geltend machte, ist unleugbar „kein Zweig der Theologie von einer wirklich befriedigenden wissenschaftlichen Grundlegung noch so weit entfernt wie dieser“ (F. Zimmer, Die Grundlegung der prakt. Theologie 1895, S. 3). Die bezügliche Arbeit wird immer wieder von neuem begonnen, in dem Gefühle, daß das Richtige noch nicht gefunden sei.

Der Mangel des heutzutage ziemlich allgemein herrschenden Standpunktes sei nur nach zwei Richtungen hin in Kürze angemerkt, einmal in Hinsicht auf die Vorstellung des geltenden Subjekts, dann in Hinsicht auf die encyklopädische Frage.

Soll die „Kirche schlechthin“, das will sagen, ohne Rücksicht auf ihre charismatische Begabung, das Subjekt der in der praktischen Theologie behandelten Thätigkeiten und insofern der Grund-

begriff, davon man ausgeht, sein, so entsteht, nicht zwar auf katholischem Boden, wo die Kirche als heilsbewirkende Anstalt mit dem Gottesreiche identifiziert wird, wohl aber auf protestantischem Boden, wo mit der Unterscheidung von ecclesia visibilis und invisibilis ein großartiges Begriffsdurcheinander Einzug gehalten hat, Unklarheit darüber, was für eine Kirche nun gemeint sei. Hier sind die Meinungen sofort geteilt. Achelis z. B. (S. 6 f. 39 f.) denkt an die Kirche des Glaubensbekenntnisses, die congregatio sanctorum, zu der übrigens, wie er es verstanden haben will, alle Getauften gehören, die ihrem Wesen nach invisibilis ist kraft der durch die Zugehörigkeit zu Christus ihr eignenden Heiligkeit. Wer auch in kirchlich-praktischen Dingen seine Gedanken gern durch den Blick nach oben bestimmt sein läßt, ist von vornherein geneigt, ihm zuzustimmen. Aber bei näherm Zusehen finden wir uns doch daran verhindert, erstlich weil die also betrachtete Kirche ein Gegenstand des Glaubens ist, während es sich in der praktischen Theologie um erfahrungsmäßige, bestimmt umgrenzte Dinge handelt, sodann weil der Lehrer der praktischen Theologie, auch Achelis, dem zukünftigen Amtsträger manches zu sagen hat, was mit der invisibilitas der Kirche rein nichts zu thun hat,[1]) endlich weil dann, wie schon Zimmer (a. a. O. S. 16 f.) bemerkt, fortwährend die Gefahr besteht, daß Aussagen, welche nur von der idealen Kirche gelten, auf die empirische übertragen werden. Wenn aber andere als Subjekt jener Thätigkeiten die empirische, so oder anders organisierte Kirche bestimmen,[2]) so ist hiegegen wiederum einzuwenden, daß jede empirische Kirche so gut wie das in ihr vorhandene positive Amt erst Produkt einer geschichtlichen, rechtlichen Entwicklung ist und schon darum nicht erster Ausgangspunkt für eine den andern theologischen Wissenschaften, die im Wesen des von Christo ausgehenden Geistes begründet sind, koordinierte Disciplin sein kann.

---

[1]) Man denke beispielsweise an den allen Predigern erteilten dringenden Rat, täglich mit Salzwasser oder chlorsaurem Kali zu gurgeln (I, S. 425).

[2]) Z. B. Kleinert, Th. Stud. u. Krit. 1880, S. 290: „Evangelische Anschauung kann der praktischen Theologie nicht eine ideale Kirche als handelndes Subjekt zuweisen, . . . sondern muß sich mit der erscheinenden begnügen." — Bassermann, Zeitschr. f. prakt. Theol. 1892, S. 100: „Subjekt der in der praktischen Theologie zu behandelnden Thätigkeiten kann nur eine irgendwie organisierte und damit in die konkrete Erscheinung tretende Kirche sein."

Von ebenso großer Bedeutung ist die Schwierigkeit, von dem Begriff der Kirche aus die Eingliederung der praktischen Theologie in das theologische Wissensganze zu vollziehen. Eine solche organische Eingliederung verlangen wir ja doch nach einem unwillkürlichen logischen Bedürfnisse, um über Recht, Wesen, Aufgabe und Grenzen der einzelnen Disciplin Klarheit zu gewinnen. Bloß negativ abgrenzend zu erweisen, daß der praktischen Theologie etwas eigentümlich sei, „was keine andre Disciplin zur Aufgabe hat" (Achelis I, S. 7), kann uns nicht genügen. Definiert man nun unsre Wissenschaft als Selbstauswirkung der Kirche oder ähnlich, so empfiehlt sich ohne Zweifel verhältnismäßig am besten die encyklopädische Bestimmung, welche v. Zezschwitz (System § 8) nach dem Vorgang von Rosenkranz und Liebner gegeben hat, daß die historische Theologie die Vergangenheit, die spekulative, d. h. dogmatische und ethische Theologie die immerwährende Gegenwart und die praktische Theologie als Bewußtsein der Kirche von ihrer Aufgabe, sich fortgehend in der Welt zu verwirklichen, die Zukunft repräsentiere. Allein dawider erhebt sich doch bald unabweislich der Einwand, daß diese Perspektive nur dann volle Wahrheit hätte, wenn die praktische Theologie zeigen würde oder zeigen sollte, wie in der Zukunft die Kirche sich gestalten wird. Thatsächlich kommt ihr aber jedenfalls vorher die Aufgabe zu, in Anknüpfung an schon bisher geschehene Thätigkeit zu lehren, wie in der Gegenwart mit Rücksicht auf die aktuelle Beschaffenheit der Kirche an ihr zu arbeiten ist.[1]) Andrerseits wird jeder theologischen Disciplin, und nicht bloß dieser, der Zug innewohnen müssen, ein „perenn reformatorisches Wirken" nach Maßgabe der klarer und reicher erfaßten Idee des Christentums zum Besten der Zukunft anzubahnen. Mit einem stabil bleibenden Besitz kann keine sich zufrieden geben; wehe derjenigen, in der es sich nicht fort und fort um Verwirklichung des Christentums handelte!

Hier will das besondere Verhältnis zwischen praktischer Theologie und Ethik, das als kritischer Punkt der encyklopädischen Designierung der erstern und als Probe für die Richtigkeit ihrer Wesenserläuterung bezeichnet werden kann, noch eigens berührt

[1]) In manchem Betracht behält sogar der auch die praktische Theologie berührende Satz von Rade (Zeitschr. für prakt. Theol. 1895, S. 356) recht: „Der Träger des geistl. Amtes ist in erster Linie der lebendige Vertreter ihrer Vergangenheit in der Gemeinde."

sein. Wir müssen gestehen, daß uns die vorgefundenen Verhältnisbestimmungen nicht zu überzeugen vermocht haben. Th. Harnack meint, schon dieses und nur dieses, daß die Kirche ein vom Herrn gestiftetes Amt habe, verwehre es, die praktische Theologie lediglich als Ausgestaltung der Konsequenzen des Principes der Ethik zu bestimmen (nach Kleinert, Zur praktischen Theologie in Th. Stud. u. Krit. 1880, S. 284). Daß wir uns diese Fassung nicht zu eigen machen können, bedarf nach den frühern Ausführungen keiner Erklärung mehr. Zezschwitz (System §§ 4 u. 9) weist der Ethik die individuelle Bethätigung, der praktischen Theologie die kirchliche Auswirkung des Christentums zu. Auch das ist unannehmbar, weil damit das Gebiet der Socialethik eliminiert würde.

Kleinert (a. a. O. S. 285 ff.) definiert die praktische Theologie als Anwendung der reinen Ethik auf das Subjekt der empirischen Kirchengestalt, während die Ethik selbst es allenthalben mit dem christlichen Ideal zu thun habe. Jene empfange also ihre Normen von dieser und stelle ihrerseits bloß die Verfahrungsweisen fest, durch welche die gegebene Kirche dieser Idee gemäß zu bewahren und fortzubilden sei. Hieran ist jedenfalls soviel richtig, daß die praktische Theologie ohne die Ethik nicht auskommen kann. Allein damit ist das specifische Wesen der praktischen Theologie in keiner Weise erschöpfend dargethan. Denn einerseits participiert ja an jenem Verhältnis nicht allein die praktische Theologie; sondern jegliches menschliche Handeln hat schließlich seine obersten Normen in der Ethik zu suchen. Andrerseits participiert an jenem Verhältnis auch nicht die Ethik allein. Wenn es, wie Kleinert sagt, in der praktischen Theologie überall auf ein „Können aus Bewußtsein und Erkenntnis der Gründe" ankommt, so mag das richtig sein; aber die Gründe, warum im gegebenen Falle so und nicht anders gehandelt werden soll und gehandelt wird, sind vielleicht oft mehr noch in der Psychologie oder Pädagogik als in der Ethik nachweisbar. Und daß vor allem auch zu den übrigen Disciplinen des theologischen Kreises die praktische Theologie direkte Beziehungen unterhält, indem sie nicht bloß deren Stoff voraussetzt, sondern auch ihre Abstraktionen, Normen gelegentlich zur Anwendung bringt, ist hinlänglich bekannt. Das *πρῶτον ψεῦδος* der Kleinertschen Ansicht glauben wir darin suchen zu müssen, daß man, im Widerspruche mit der thatsächlichen Ge-

staltung der neueren ethischen Systeme, welche ja doch von einem empfangenen Heilsgute ausgehen, sich daran gewöhnt hat, den Grundgedanken der Ethik einfach in dem christlichen *πράσσειν* zu sehen. Infolgedessen präsentieren sich die *πράξεις* ecclesiarum [1]) als bloße Anwendung der ethischen „Normen" auf einem speciellen, vornehmlich wichtigen Gebiete. Es sollte aber unschwer einzusehen sein, daß von den wirklichen Grundsätzen der Ethik kein direkter Weg zu den „Verfahrungsweisen" der praktischen Theologie führt. Diese beruhen vielmehr auf einer besondern Eigentümlichkeit und Ausprägung des christlichen Geistes. Nicht aus ethischen Rücksichten ist die christliche Gemeinde, z. B. die korinthische, am Anfange darauf gekommen, zu weissagen oder ihre Kranken zu heilen, sondern weil ein charismatischer Drang in ihr lebte.

Weit mehr spricht uns die Ansicht von Seyerlen (Das System der prakt. Theologie in seinen Grundzügen, Zeitschr. f. prakt. Theologie 1883, S. 209 f.) an, der von zwei zu unterscheidenden Principien redet, nämlich dem christlichen Leben, wiefern es personbildendes Princip (Ethik) und wiefern es konstitutives Princip der Gemeinschaft (praktische Theologie) geworden ist, und der weiter bemerkt, daß die praktische Theologie von den geschichtlichen Gestaltungen und Gegensätzen gar nicht abstrahieren könne. Aber weil dabei unklar bleibt, mit welchen Mitteln die christliche Gemeinschaft als solche operiert, sind wir auch hier nicht völlig befriedigt.

Wir sind uns wohl bewußt, daß die hievor geäußerten kritischen Bemerkungen nichts weniger als allseitige und erschöpfende Auseinandersetzungen heißen können. Sie sollten lediglich dem thatsächlich empfundenen Gefühl des Ungenügens an der gegenwärtigen principiellen Grundlegung der praktischen Theologie zum Ausdrucke dienen. Im folgenden werden wir nun in positiver Weise anzudeuten versuchen, nach welchen Richtungen der Begriff des Charisma, als Ausgangspunkt für unsre Wissenschaft genommen, einen Gewinn bedeuten könnte.

---

[1]) So bezeichnet Hyperius in der Überschrift des 4. Buches seines Werkes de theologo 1556 den Gegenstand der praktischen Theologie.

2. Positive Aufstellung des Begriffes Charisma als Grundbegriffes der praktischen Theologie.

Der Begriff des Charisma vereinigt in sich, was von verschiedenen Seiten her gefordert wird. — Von ihm aus fällt Licht auf die drei großen Principienfragen nach dem zu Grunde zu legenden Begriff von der Kirche, nach der Stellung des geistlichen Amtes und nach der richtigen Bestimmung des Gegensatzes zur katholischen Kirche. — Definition der praktischen Theologie. — Die Eingliederung der praktischen Theologie in das theologische Wissensganze von dem Obergriff des πνεῦμα aus. — Der Unterschied zwischen praktischer Theologie und Ethik. — Der „praktische" und der wissenschaftliche Charakter unsrer Disciplin. – Der Umfang und die Gliederung des Systems der praktischen Theologie. — Schluß.

Als Subjekt der von der praktischen Theologie beschriebenen Thätigkeiten, mithin als deren Fundamentalbegriff, konnten wir weder das kirchliche Amt noch die Kirche schlechthin, in ihrer unterschiedslosen Totalität, acceptieren. Jenes gäbe keine wissenschaftliche Begründung, dieses hat keine völlige Klarheit und Wahrheit. Wir suchen nach einem Begriffe, der das Berechtigte beider, wie uns scheint, einseitigen Standpunkte, des alten und des neuen, in sich aufnimmt und dabei den wissenschaftlichen Anforderungen Genüge zu leisten vermag. Der Begriff des Charisma scheint uns in der That dazu nicht völlig ungeeignet zu sein. Er empfiehlt sich namentlich einer evangelisch-protestantischen Theologie, welche allen Grund hat, für ihre Grundlagen auf die biblischen Begriffe zurückzugehen. Die Charismen wurzeln durchaus in der christlichen Gemeinde, haben sie zur Voraussetzung und können nur in ihr gedeihen. Insofern als sie der Gemeinde gegeben sind, handelt in ihnen wirklich die Gemeinde selber. Was irgend als wahre Lebensbethätigung der Kirche, der Glaubensgemeinschaft, in die Erscheinung tritt, ist durch lauter Charismen vermittelt. Auf der andern Seite verlangt der charismatische Geist persönliche Träger, individuelles Thätigsein. Er schafft sich ganz von selber seine Organe und will, wo die Dinge richtig stehen, in erster Linie im geistlichen Amte sich wiedererkennen. Als Zweck der Charismen bezeichnet Paulus die Erbauung der Gemeinde; und eben diese ist es wiederum, welche von verschiedenen Seiten her als Zielgedanke für die praktische Theologie gefordert wird, indem schon

J. P. Lange in seiner theologischen Encyklopädie 1877, und zwar unter Zugrundelegung von 1. Kor. 12, und neuestens F. Zimmer, unabhängig von jenem, unsere Disciplin als Theorie der Erbauung umschrieben haben und auch Achelis in seine oben citierte Definition die Erbauung der Gemeinde als wesentlich aufgenommen hat. Die Thätigkeiten der Kirche zu ihrer selbst Erbauung sind, von unserm Standpunkte angesehen, nichts anderes als charismatisch bedingte Thätigkeiten.

Von dem Begriff des Charisma aus erhalten die großen Principienfragen der praktischen Theologie, wie hier allerdings nur flüchtig gezeigt werden kann, erwünschtes Licht und Vereinfachung.[1]) Die langwierigen und subtilen Untersuchungen über den evangelischen, echt reformatorischen, ungetrübten und schließlich noch praktisch verwertbaren Kirchenbegriff, so berechtigt sie anderwärts sein mögen, stehen wie ein Cerberus am Eingange dieses und jenes Systems unsrer Wissenschaft und schrecken leicht auch solche, die einzutreten ein Recht hätten, ab. Auf unserm Standpunkte dürfen sie ohne Gewissensbisse auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt werden. Die Charismen haben ihren Ursprung in der geistigen Glaubensgemeinschaft, die, ihrem Wesen nach unsichtbar, durch Taufe und Abendmahl begründet und durch den Geist Christi, das gläubige Annehmen der in ihm geschehenen Offenbarung Gottes, zusammengehalten wird. Aber sowie sie eigentlicher Gegenstand der praktischen Theologie werden, sind sie bereits, wenn der Ausdruck erlaubt ist, aus dieser nur dem Glauben erreichbaren Region herabgestiegen, um da und dort in die Arbeit an der empirisch vorliegenden Kirchengestalt einzutreten, freilich mit dem Zwecke der Gemeindeerbauung, d. h. der Erfüllung der sichtbaren Kirche mit dem Wesensgehalte der ἐκκλησία θεοῦ. Dieses ihr Objekt der empirischen Kirchenform hat nun allerdings die praktische Theologie sehr genau ins Auge zu fassen, nicht mit vielen Abstraktionen, sondern mit deutlicher Kennzeichnung der faktisch vorhandenen, geschichtlich entstandenen innern und und äußern Zustände, nicht um eine principielle Schranke zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchengebilden aufzurichten, —

---

[1]) Als solche Principienfragen werden im folgenden die drei herausgehoben, welche Bassermann, Arbeiten und Ziele der heutigen prakt. Theol., Zeitschr. für prakt. Theol. 1880, S. 38 ff., seinerseits den Spuren Harnacks folgend, namhaft macht.

das Wesen des Charisma ist ja überall dasselbe —, sondern einzig darum, weil der zu charismatischem Dienst Berufene den Schauplatz seiner Bethätigung genau kennen lernen muß, um zum Zwecke die richtigen Mittel zu wählen. Die praktische Theologie darf sich nicht davor scheuen, eine lokalkirchliche Färbung anzunehmen; sie hat es nun einmal, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, nicht mit dem Gottesreich schlechthin, nicht mit der Kirche im allgemeinen, sondern mit einer in der Entwicklung begriffenen Kirchenform zu thun.[1]) Die Charismen sind nicht Geister, die in der Luft kämpfen; sie bekleiden sich mit Fleisch und Blut und stehen überall auf dem Boden der Wirklichkeit. — Dabei ist natürlich nicht aus-, sondern eingeschlossen, daß der vergleichende, lernende Blick stetsfort auch auf andere Kirchengebilde als das eigene gerichtet ist.

Weiter ergiebt sich aber eine klare Stellung des geistlichen Amtes innerhalb der Kirche. Der Existenz**grund** des Amtes liegt, wie wir gesehen, in der Thatsache einer durch die Gemeinde hin vorkommenden charismatischen Befähigung, das Existenz**recht** des Amtes in der im weitesten Sinne des Wortes rechtlichen Gestaltung der Kirche, welch letztere feste, bleibende Ordnungen zur Befriedigung ihrer bleibenden Bedürfnisse verlangt. Indem jener innere und dieser äußere Grund zusammen geschaut werden, sind die beiden Interessen, für welche Bassermann a. a. O. S. 44 f. Berücksichtigung fordert, wirklich miteinander vermittelt: das religiöse und das allgemein-menschliche, oder das subjektive und das objektive. In Wahrheit läßt sich dann sagen, die wirkenden Organe seien „auf der einen Seite kirchlich, d. h. menschlich eingesetzt, und in diesem ihrem Verhältnis zum Ganzen ganz in derselben Weise gebunden durch das Ganze und frei in ihrer Persönlichkeit, wie dies bei jedem andern menschlichen Einsetzungsverhältnisse der Fall ist; auf der andern Seite aber göttlich eingesetzt und beauftragt in alledem, was sie als Organ des in der

---

[1]) Hier stimmen wir mit Kleinert (a. a. O. S. 288) völlig überein: „Selbst wo die Spannung zwischen der gegebenen Wirklichkeit der Erscheinung und zwischen der Idee der Kirche sich bis zum diametralen Widerspruch zu steigern schiene, würde die praktische Theologie sich nicht auf den Standpunkt zu stellen haben, von vorn ab aus der Idee eine neue Kirche zu konstruieren, sondern im Gegebenen einsetzend müßte sie die Spannung aufzuheben trachten und lehren."

Kirche lebenden Christus thun, um diesen sich bethätigen zu lassen." Geht man vom Charisma aus, so ist überdies aller Nachdruck auf die persönliche Qualifikation, die charismatische und damit zusammenhangend auch die ethische und wissenschaftliche Tüchtigkeit der Amtsträger gelegt und doch zugleich, da sie Organ der Gnade sind, der Fehler vermieden, das Heil der Kirche von einzelnen Menschen abhangen zu lassen.

Endlich begegnet die Bestimmung des katholischen Gegensatzes keinen Schwierigkeiten. Die Kirche Roms läßt die charismatischen Kräfte durch die rite erfolgte Ordination erteilt werden; sie garantiert dafür, daß sie innerhalb der von ihr festgesetzten Ordnungen niemals fehlen sollen. Hier geht das Charisma scheinbar von der Kirche selber aus; zum mindesten ist sie es, welche die Bedingungen ordnet, unter denen es kräftig werden kann und muß. Mithin wird sich das Hauptbestreben darauf richten müssen, daß diese Ordnungen unangetastet bleiben und namentlich das heilige Amt in seiner wunderbaren Kraftausstattung und seiner ausschließlichen Macht, den Gläubigen den vollen Segen der Gnade zuzuwenden, stetsfort anerkannt werde. Dem gegenüber muß sich die evangelisch-protestantische Kirche gegenwärtig halten, daß die Wirksamkeit des ihr Leben befördernden Geistes nicht in konstante kirchliche Ordnungen eingeengt ist. Diese sind nicht schöpferisch, sondern selbst Produkt. Der von Christo ausgehende Geist, der gemeindebegründend, -erhaltend und -vervollkommnend wirkt, war da, bevor es eine rechtlich verfaßte Kirche und bevor es auch nur ein kirchliches Amt im heutigen Sinne gab. Die Kirche kann um die Charismen bitten, sie kann die ihr gegebenen anerkennen, anspornen, üben, berufen; aber schaffen kann sie sie nicht. Umgekehrt können Mängel in der Organisation der sichtbaren Kirche das charismatische Leben hemmen, niemals aber ganz unterdrücken, solange noch Taufe und Abendmahl nach dem Sinne Jesu Christi gefeiert werden. Demgemäß ist es auf protestantischer Seite Pflicht, unabläßig an der Besserung der kirchlichen Zustände zu arbeiten, ohne doch je die äußere Form für die Hauptsache, das Erste und Letzte, anzusehen, — das geistliche Amt möglichst zu stärken und zu heben durch die richtigen Anforderungen an seine Träger und zu gleicher Zeit die Charismen auch außerhalb des Amtes in zweckentsprechender Weise gewähren zu lassen.

Nach unsrer Auffassung ist die praktische Theologie zu definieren als die Lehre von den durch die Charismen vermittelten Thätigkeiten zur Erbauung der Gemeinde Christi.

Von wem gehen denn nun diese Thätigkeiten aus? Indem die Charismen der Gemeinde angehören, stets im Zusammenhang der Gemeinde anzuschauen sind, nie etwas Vereinzeltes bedeuten, brauchen wir es nicht abzulehnen, die Kirche oder Gemeinde selbst als Subjekt zu betrachten, doch nun eben nicht mehr die Gemeinde in ihrer unterschiedslosen Einheit, sondern die Gemeinde als eine charismatisch begabte und gegliederte. Durch solche Näherbestimmung gewinnt die Vorstellung offenbar sofort größere Klarheit, sowohl in Bezug auf den Unterschied von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit als auf das unmittelbare Ineinander beider. Fassen wir jedoch das oberste Subjekt ins Auge, hinsichtlich dessen die Kirche bloßes Organ sein kann, so muß die Antwort auf jene Frage lauten: von dem Geist, der die Charismen austeilt.

Der soeben genannte Oberbegriff, nämlich „der in der Kirche lebendige Christus oder, was Paulus 2. Kor. 3, 17 damit identisch setzt, das *πνεῦμα* als das Lebensprincip, der göttliche Grund und Quell der Kirche" (Bassermann a. a. O. S. 43) verbindet die praktische Theologie organisch mit den andern theologischen Disciplinen. Die gesamte Theologie beschäftigt sich mit den durch den Geist Gottes, wie er durch den Glauben an Christum sich den Menschen mitteilt, hervorgebrachten Wirkungen.[1]) Sie betrachtet dieselben teils historisch, teils systematisch.

Wir stellen darüber, mit Rücksicht auf das eigene Bedürfnis, welches nun einmal jeder auf seine Weise zu befriedigen sucht, folgendes Schema auf.

I. Historische Theologie.

A. Die biblischen Fächer.

1. Die auf den Glauben an Christum vorbereitenden

---

[1]) Der Satz von F. Zimmer a. a. O. S. 17: „Der Grundbegriff der Theologie ist also nicht die Kirche, sondern der die wahrhafte Kirche erfüllende Geist, das Leben in Gott, die Frömmigkeit oder der Glaube" ist zu vieldeutig, um als Wegweiser dienen zu können. Mit Genugthuung heben wir aber hervor, daß der an erster Stelle genannte Begriff sich mit unserm Grundbegriff deckt.

Wirkungen des Geistes Gottes im Volke Israel, — alttestamentliche Wissenschaft.

2. Die neu in die Welt eintretende göttliche Lebensmacht zur Zeit der Erfüllung, — neutestamentliche Wissenschaft.

B. Die seitherigen, mannigfach getrübten und geschwächten, nie ganz untergegangenen Auswirkungen des von Christo ausgehenden Geistes in der Kirche, — kirchenhistorische Wissenschaft.

II. Systematische Theologie.

A. Das Pneuma als Princip einer neuen Erkenntnis, *πνεῦμα ἐρευνῶν πάντα, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, πνεῦμα εἰδὸς τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν,* 1. Kor. 2, — dogmatische Theologie.

B. Das Pneuma als Princip eines neuen Lebens, *πνεῦμα ζωοποιοῦν καὶ ἐλευθεροῦν,* Röm. 8, — ethische Theologie.

C. Das Pneuma als Princip einer neuen kirchlichen Gemeinschaft, *πνεῦμα διαιροῦν τὰ χαρίσματα,* 1. Kor. 12, — praktische Theologie.

In der dogmatischen Theologie ist das Bewußtsein vorwiegend auf Gott gerichtet, in der ethischen vorwiegend auf die Welt, in der praktischen vorwiegend auf die Kirche. Entsprechend macht sich in der ersten vorwiegend das Gefühl der Abhängigkeit geltend, in der zweiten das der Freiheit, in der dritten die eigentümliche Verbindung von beiden, wie wir sie im Wesen des Charisma vorgefunden haben.

Der Unterschied zwischen Ethik und praktischer Theologie charakterisiert sich in der Gegenüberstellung der beiden Begriffe *καρπὸς τοῦ πνεύματος* und *χάρισμα,* welche beide auf den nämlichen Geist zurückgeführt sein wollen. So wenig wie ein Charisma, losgerissen von der wiedergebärenden Wirkung des Geistes, auf die Dauer segensreich wirken kann, so wenig darf die praktische Theologie als Wissenschaft ohne Rücksicht auf die ethischen Grundsätze betrieben werden. Sie will von ihnen dominiert sein, wie das 12. und das 14. Kapitel im 1. Korintherbrief, die erste praktische Theologie, die geschrieben wurde, vom 13. Kapitel überragt sind. Insofern wird man der Ethik getrost eine übergreifende

Bedeutung zugestehen dürfen; — schließlich ließe sich wohl auch nachweisen, daß die neue Erkenntnis, von der die Dogmatik handelt, bedingt ist durch das neue Leben, dem die Ethik Zeugnis giebt. Die Wirkung des πνεῦμα ζωοποιοῦν ist im Grunde die alles durchdringende. Es bleiben aber Dinge genug, welche der praktischen Theologie durchaus eigentümlich sind, darunter auch solche, welche in der Ethik eine provisorische Unterkunft finden durften, solange die praktische Theologie ihr Haus noch nicht ausgebaut hatte, welche aber von der letztern in Anspruch genommen werden müssen, sowie sie sich ihrer principiellen Selbständigkeit mehr und mehr bewußt wird. Hieher ziehen wir außer der Beschreibung der charismatischen Thätigkeiten selbst namentlich die Begründung des geistlichen Amtes und die Herleitung der hervorragenden kirchlichen Lebensordnungen und Verfassungsformen, mit denen man zu rechnen gedenkt, aus dem Wesen der christlichen Gemeinde. Was die sociale Ethik im Abschnitt von der Kirche zu bieten hat, ist wesentlich anderer Art. Sie betrachtet die sichtbare Kirche in ihrer specifischen Bedeutung für die Menschheit, verglichen mit andern menschlichen Gemeinschaftsformen. Die Ethik lehrt uns, was die Kirche in Beziehung auf den höchsten Zweck des Reiches Gottes für eine Gesamtheit und für die einzelnen ist und sein soll; die praktische Theologie will umgekehrt zeigen, was das einzelne, charismatisch erregte Mitglied der christlichen Gemeinde sein soll für die Kirche.

Indem wir der praktischen Theologie ihren selbständigen Sachbegriff, das χάρισμα, zuweisen, der es erlaubt, sie unmittelbar neben der Wissenschaft vom christlichen δόγμα und derjenigen vom christlichen ἦθος einzureihen, ist es uns nicht möglich, ihr die zweifelhafte Ehre eines separaten Anhängsels am theologischen Lehrgebäude zuzuerkennen. Alle Versuche, das Wesen unserer Disciplin ausgehend von ihrem seit Schleiermacher feststehenden Namen, der übrigens in frühern Zeiten auch etwa der christlichen Moral gegeben wurde, zu bestimmen, sie also als die praktische im Unterschied von allen andern als den nicht-praktischen oder theoretischen zu begreifen, sind irreführend. So verlangt es z. B. ausdrücklich A. Schweizer in der Einleitung zu seiner Homiletik S. 6 f. Aber es zeigt sich bald, daß er damit in eine unhaltbare Position gerät. Denn wenn er S. 8 sagt, die praktische Theologie sei „das Wissen um die Art, wie die historisch aufgefaßte

und spekulativ begriffene Religion sich kirchlich zu verwirklichen hat," so ist zu entgegnen, daß sich die christliche Religion offenbar nicht nur auf dem Umwege über die historische Kenntnisnahme und spekulative Erfassung des Christentums „kirchlich verwirklicht", sondern direkt, kraft eines Grundtriebes, weshalb es auch eine Wissenschaft von dieser kirchlichen Verwirklichung geben muß, welche, den engen Zusammenhang mit den andern theologischen Disciplinen in allen Ehren, doch selbständig neben jenen dasteht. Der Plancksche Sauerteig von der theologia applicata ist noch immer nicht ganz ausgefegt. — Und wenn Schweizer S. 9 bemerkt: „Unrichtig würde die Moral zur praktischen Theologie gerechnet gegenüber der (dann allein theoretischen) Dogmatik. Die Moral ist vollkommen so gut wie die Dogmatik um des Erkennens willen da", so tönt das, wie wenn nur das „kirchliche Handeln" ein so prosaisches Ding wäre, daß es sich ihm gegenüber um Befriedigung eines Erkenntnistriebes, um tiefere Erfassung der theologischen Gründe nicht handeln könnte. Und doch hat bekanntlich Schweizer selbst die praktische Theologie unter einem weit über das bloß Technische hinausgehenden Gesichtspunkte behandelt. Daß aber umgekehrt die Ethik und selbst die Dogmatik nächst dem Erkenntniszwecke sich auch von einem praktischen Interesse leiten lassen dürfen, wird kaum zweifelhaft sein (vgl. oben S. 105).

Technik oder Wissenschaft? Diese Frage, neuerdings wieder durch F. Zimmer in die Diskussion geworfen, kann, sobald wir einwilligen, das Charisma als engeren Grundbegriff der praktischen Theologie anzuerkennen, nur im Sinne der „Wissenschaft" beantwortet werden. Die praktische Theologie lehrt ebenfalls erkennen; sie lehrt nicht bloß handeln. Sie giebt dem Charisma das Bewußtsein seiner selbst, seiner Aufgaben, Mittel und Wege. Gewiß trägt sie damit zur Förderung und Entwicklung der charismatischen Tüchtigkeit, nachdem schon die übrigen Disciplinen das Ihrige dazu gethan, mächtig bei; aber verleihen kann sie keinem auch nur das Gran eines Charisma. Man ist unbillig gegen sie, wenn sie wie durch eine magische Einwirkung ihre Jünger zum geistlichen Amt fähiger machen soll.

Nichtsdestoweniger behält diese Wissenschaft allerdings einen praktischen Charakter und eine praktische Bestimmung, zwar nicht gegenüber den andern, aber vor den andern. Denn schon

deshalb, weil das Charisma das rein ethische Princip und so auch die Garantie seiner auch nur sittlich unanfechtbaren Verwendung nicht in sich selber trägt, ferner aber weil es sich zu einem Thätigsein in konkreten, keineswegs ganz einfachen, geschichtlich gewordenen und sich verändernden Verhältnissen rüstet, bedarf es einer das einzelne und einzelnste berücksichtigenden, praktischen Anleitung in ganz anderer Weise als z. B. alles das, was aus dem Geiste als Princip der Wiedergeburt hervorgeht. Es giebt aber noch einen andern, scheinbar entgegengesetzten Grund, weshalb gerade die Ethik, die ja stets am meisten zur Vergleichung mit der praktischen Theologie einladet, mehr als diese den Eindruck einer idealen Betrachtungsweise hervorrufen wird. Sie befaßt sich mit dem *καρπὸς τοῦ πνεύματος*, von welchem gesagt worden ist (S. 35 f.), daß er die volle Geisteswirkung erst am Schluß seiner allmählichen Entwicklung, also jenseits der empirischen Gegenwart, zeige. Das Charisma dagegen liegt seinem Wesen nach von Anfang an als ein Fertiges und Ganzes vor. Mag es auch Ausbildung nötig haben, so richtet sich doch das Interesse stets darauf, was es nach seiner aktuellen Beschaffenheit, nicht was es in einem Idealzustande zu leisten hat und leisten kann. Die praktische Theologie, die sich mit demselben befaßt, setzt daher im Gegebenen ein, rechnet mit vorhandenen Gaben und Kräften und weist ihnen innerhalb der realen Gegenwart den Ort und die Art ihrer Bethätigung nach.

Es läßt sich schließlich noch fragen, welchen Einfluß der Begriff des Charisma auf den Umfang sowie auf die Gliederung des Systems der praktischen Theologie auszuüben geeignet sein möchte. Da indessen mit der Lösung solcher Fragen sich zu beschäftigen hauptsächlich denen vorbehalten bleiben muß, die den Bau des Systems wirklich aufführen und so Gelegenheit haben, mit der That die Richtigkeit des vorangestellten Schemas im einzelnen zu erweisen, so haben wir uns hier um so zurückhaltender und kürzer zu fassen.

Wir meinen aber, jener Begriff könnte wohl auch nach den genannten Seiten hin zur Klärung beitragen, ohne doch in ungesund abstrakter Weise auf die Stoffauswahl und -Begrenzung präjudiziell einzuwirken. In die Gefahr stürzt er die praktische Theologie nicht, vor welcher Kleinert a. a. O. S. 284 warnt, daß sie „kurzweg von einem einfachen Grundgedanken aus ihren

Begriff und Umfang konstruiere und damit Gefahr laufe, nur einen Teil des Materials zu umspannen, das übrige aber sei es fallen zu lassen oder ins Prokrustesbett unzureichender Schemen zu pressen." Was irgend der Kirche zur Bethätigung des ihr eigentümlichen Lebens wahrhaft dient, mag es durch das geistliche Amt vermittelt sein oder nicht, kann vielmehr von ihm aus unsrer Wissenschaft als rechtmäßiges Erkenntnisobjekt zugesprochen werden. Vor allem wird damit der Thätigkeit der innern Mission, welcher z. B. Achelis in seinem Lehrbuche weitgehende Berücksichtigung angedeihen läßt und auch Bassermann (Äußere und innere Mission in ihrem Verhältnis zur praktischen Theologie, Zeitschrift für praktische Theologie 1891, S. 1 ff.)[1] einen Platz neben der Seelsorge anweist, volles Bürgerrecht in der praktischen Theologie zuerkannt. Und um weiter nur noch einen einzelnen Punkt hervorzuheben: weil auch die Thätigkeit des wissenschaftlichen Theologen auf charismatischer Grundlage beruhen soll, so müßte es der praktischen Theologie unverwehrt sein, auch diese in den Kreis ihrer Erörterungen einzubeziehen. Schleiermacher hat es gethan, indem er in einem zweiten Teile der Lehre vom Kirchenregimente die Thätigkeiten des akademischen Lehrers und des theologischen Schriftstellers zur Sprache brachte. Selbstverständlich müßte hier nicht nach dem Produkte, welches sich ja in besonderen Disciplinen ausdrückt, gefragt werden, sondern ganz allgemein nach dem Dienste, den diese Art von Wirksamkeit der Kirche zu leisten hat, und nach dem Verhältnis, in dem sie zu Charismen andrer Art steht.

Für die Gliederung der praktischen Theologie ergiebt sich von unserm Standpunkte aus sofort die durch alle Teile des Kirchendienstes hindurchgehende Scheidung eines frei oder allgemein charismatischen und eines amtlich charismatischen Elementes.[2] Dieselbe läßt sich mit einer andern, qualitativen Teilung kombinieren, wozu sich sehr gut das von Schweizer überkommene

---

[1]) Vgl. auch Simons, Das System der prakt. Theol. und die innere Mission, Zeitschr. f. pr. Th. 1894, S. 112 ff.

[2]) Die Unterscheidung von „frei" und „gebunden" bei Schweizer hat damit eine gewisse Ähnlichkeit, ist aber insofern völlig verschieden, als sie ganz nur innerhalb der amtlichen Sphäre bleiben will.

Schema, welches das Leben in der Gemeinde seinen verschiedenen Momenten ins Auge faßt, eignen würde.[1])

Diesem gesamten (kirchendienstlichen) Gebiete, welches das Hauptinteresse für sich in Anspruch nimmt, auf gleicher Stufe die Lehre vom Kirchenregimente gegenüberzustellen, können wir uns nicht entschließen. Schon der thatsächliche Betrieb der praktischen Theologie stimmt mit dieser starken Hervorhebung des Kirchenregimentes nicht. Überhaupt pflegt dieses letztere in der Regel für unsere Wissenschaft nicht als aktuelle Funktion in Betracht zu kommen, sondern nur in Hinsicht der rechtlichen Ordnungen, die nach dem Laufe der geschichtlichen Entwicklung für diese und jene empirische Kirchengestalt herausgesetzt worden sind. Darüber allseitig orientiert zu sein, bildet eine Voraussetzung für den Dienst an der Kirche, da der, welcher diesen versieht, mit dem Schauplatz seiner Wirksamkeit genau vertraut sein muß, und gehört darum in einen grundlegenden oder allgemeinen Teil. Noch vorher muß der Ursprung jener gesamten Thätigkeiten in dem Wesen der Gemeinde Christi, in ihrer charismatischen Begabung erkannt sein.

Wir gelangen daher zu folgender Übersicht.

I. Allgemeiner Teil.

A. Principienfragen (ausgehend vom Charisma).
B. Kirchenverfassungsfragen (ausgehend vom geistlichen Amt).

II. Specieller Teil.

A. Die zur Erbauung versammelte Gemeinde, wie sie ihr eigentümliches Leben verhältnismäßig am reinsten bethätigt.
   1. Der Gemeindegottesdienst im allgemeinen.
   2. Der Gemeindegottesdienst mit Rücksicht auf die Thätigkeit des Pfarrers als Liturgen und Predigers.

---

[1]) Unpassend wäre, aus der von Paulus gegebenen Aufzählung von Charismen eine Teilung abstrahieren zu wollen, da jene nicht als eine systematisch erschöpfende, geschweige denn für alle Zeit als solche feststehende betrachtet werden kann. Das Leben der Gemeinde, welches überall charismatisch bedingt ist, muß in seiner ganzen Weite, ohne präjudizierte Begrenzung, in Betracht gezogen werden.

B. Die Gemeinde außerhalb des Gottesdienstes, wie sie ihr Leben pflegt gegenüber den ihm drohenden Gefahren.
   1. Die mannigfaltigen Thätigkeiten der sog. innern Mission.
   2. Die Seelsorge des geistlichen Amtes.

C. Die Gemeinde als eine sich erneuernde, wie sie ihr eigentümliches Leben neu zu begründen sucht.
   1. Häusliche Erziehung, Sonntagsschulen 2c.
   2. Der kirchliche Unterricht; der wissenschaftliche Unterricht durch Wort und Schrift.

Dem 3. Teile wäre als besonderer Anhang beizufügen die Lehre von der äußern Mission.

Der paulinische Begriff des Charisma ist kein archaistischer Begriff. Durch das Überwuchern festgefügter rechtlicher Ordnungen und den Glauben an deren Heilskraft ist er verloren gegangen und jahrhundertelang verschüttet geblieben. Hätte man ihn auch gekannt, so hätte man doch nicht gewagt, ihm seine volle Bedeutung für das kirchliche Leben zu geben, aus Furcht, daß er liebgewordene und für heilig gehaltene Formen ändern könnte. Aber als in neuerer Zeit durch die Macht der Ereignisse manche kirchliche Einrichtung erschüttert wurde, die früher für unantastbar galt, als es sich zeigte, daß selbst das kirchliche Amt als solches nicht mehr von dem frühern Glorienschein umflossen sei, da ist jener Begriff zu guter Stunde aus dem Goldschachte der christlichen Urzeit hervorgehoben worden; und wie der Mumienweizen soll er an seiner Fruchtbarkeit nichts eingebüßt haben. Er will den Blick zurücklenken von den wandelbaren Gestaltungen auf die ewigen Kräfte und Gaben, womit Gott die Gemeinde seines Gesalbten ausgestattet hat, von dem Kleide der Kirche auf ihren Herzschlag, von dem Sichtbaren auf das Unsichtbare, das doch ohne Unterlaß zur Sichtbarkeit drängt. Schon ist das Wort laut geworden: „In demselben Maße, als die Lehre von den Charismen wieder auf den Leuchter gestellt wird, wird die Kirche gesunden“ (s. Seite 113). Dieses Wort hat recht. Zwar kann nicht von einer Lehre das Heil der Kirche je abhangen; allein

die steigende Einsicht in die Kräfte, welche von oben her zur Erhaltung einer auch äußerlich wahrnehmbaren Glaubens=gemeinschaft gewirkt werden, muß und wird das Vertrauen auf dieselben stärken und so ihrem Wirken selber schließlich eine neue Bahn schaffen.

Insbesondere in den Arbeiten zur praktischen Theologie sollte der Begriff des Charisma nicht länger vermißt werden. Er giebt dieser jungen Wissenschaft einen Grundgedanken, der dem Bedürfnisse des Glaubens wie der Empirie entspricht, von dem Trennenden im Kirchenbegriff der protestantischen Bekenntnisse unberührt bleibt, eine Fülle fruchtbarer Beziehungen eröffnet und zur Lichtung der encyklopädischen Perspektive das Seinige redlich beiträgt. Die praktische Theologie ist ihrem Wesen nach nichts anderes als Charismatik.



Blaikie, W. G., **Unser Herr als Lehrer und Seelsorger.** Eine biblische Pastoraltheologie. Autor. Übersetzung, mit einem Vorwort von D. Fr. A. Brandes. 2. Aufl. 4 M., geb. 4,80 M.

— — **Blicke in das Seelenleben des Herrn.** Biblische Betrachtungen. Mit einem Vorwort von D. F. H. Brandes. 2 M., geb. 2,80 M.

Löhe, Pfr. W., **Der evangelische Geistliche.** Dem nun folgenden Geschlechte evangelischer Geistlicher dargebracht. 2 Bände. 5,80 M., geb. 7 M.

Vilmar, Prof. D. A. F. C., **Lehrbuch der Pastoraltheologie.** Nach dessen akademischen Vorlesungen herausgegeben von Dr. K. W. Piderit. Mit Bildnis. 2,80 M.

Madsen, Prof. D. P., **Das geistliche Priestertum der Christen.** Aus dem Dänischen von Pastor E. Schumacher. 2,40 M.

Kölling, Sup. D. Wilhelm, **Pneumatologie** oder die Lehre von der Person des heiligen Geistes. 6 M., geb. 7 M.

— — **Die Satisfactio vicaria** das ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Herrn Jesu. 1. Band: Die Vorfragen. 4,50 M., geb. 5,40 M.

Nösgen, Prof. D. K. F., **Symbolik** oder konfessionelle Principienlehre. 8,50 M., geb. 9,50 M.

Handbuch der evangelischen Dogmatik für Studierende der Theologie. 3 M., geb. 3,60 M.

Schmid, Prof. Dr. Heinrich, **Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche** dargestellt und aus den Quellen dargelegt. 6. Aufl. 7 M., geb. 8,50 M.

Harleß, Dr. G. Chr. Adolf von, **Christliche Ethik.** 8. teilweise verm. Aufl. 9 M., geb. 10,50 M.

Veit, Lic. theol. Karl, **Die synoptischen Parallelen** und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung. 7 M., geb. 8 M.






UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

